

Proiectul *T(z)ara noastră. Stereotipii și prejudecăți* a fost gândit ca un demers colectiv în cadrul Centrului de Cercetare a Imaginarului din Cluj. Acesta este motivul pentru care mulți dintre semnatarii acestui volum sunt membri *Phantasma*. Lor li s-au adăugat esești de anvergură și din alte zone geografice ale țării, intenția mea fiind aceea ca în volum să semneze reprezentanți ai tuturor provinciilor românești.

Volumul de față este intitulat în mod intenționat *T(z)ara noastră*: am mizat pe acest joc de cuvinte care este o transcriere hâtră a cuvântului "țară" și care conține, în același timp, numele celebrului avangardist român ce a creat dadaismul: Tristan Tzara. Este un joc de cuvinte prin care am dorit să propun încă din titlu o carte revigoratoare și inedită, chiar dacă adesea critică la adresa României. A fi chirurgi prin cuvânt ai țării noastre nu este, însă, puțin lucru. Esențială este, a fost, abilitatea de a înțelege noi înșine și de a le explica și celorlalți stereotipiile și prejudecățile românești. Deoarece înțelegându-le și explicându-le, ne vom putea și debarasa întrucâtva de ele.

Ruxandra Cesereanu

111644
51 34882



Coperta colecției: Floarea Țuțuianu

Redactor: Mariana Avanu Marcu

Tehnoredactor: Mircea Tătar

T(z)ara noastră Stereotipii și prejudecăți

eseuri de mentalitate

Volum coordonat de RUXANDRA CESEREANU

© INSTITUTUL CULTURAL ROMÂN

Aleea Alexandru 38, Sector 1,

011824, București

ROMÂNIA

Tel.: 0317 100 635

Fax: 0317 100 638

E-mail: icr@icr.ro

Difuzare: comenzi@icr.ro

ISBN 973-577-512-3

ISBN 978-973-577-512-4



407902

B.C.U. IASI

 INSTITUTUL CULTURAL ROMÂN

București, 2006

Am gândit, regizat și coordonat această carte continuând câteva proiecte desfășurate în cadrul Phantasma, Centrul de Cercetare a Imaginarului din Cluj. Este vorba despre două volume experimentale de reportaje și eseuri de mentalitate pe care le-am realizat împreună cu studenții mei de la Jurnalism și Litere, publicate sub semnătura Ruxandra Cesereanu & Co., cu titlurile: *Made in Romania. Subculturi urbane la sfârșit de secol XX și început de secol XXI – 2005* și *România înghesuită. Cutii de chibrituri, borcane, conserve (ipostaze ale ghetoizării în comunism și postcomunism) – 2006*, la Editura Limes din Cluj. Acestea au constituit niște proiecte, înrudite ca temă cu eseul meu de mentalitate din 2003 – *Imaginarul violent al românilor*, publicat de Editura Humanitas. Proiectul T(z)ara noastră. Stereotipii și prejudecăți s-a conturat în vara lui 2005, gândit fiind ca un demers colectiv în cadrul Centrului de Cercetare a Imaginarului din Cluj. Acesta este motivul pentru care mulți dintre semnatarii acestui volum sunt membri Phantasma. Lor li s-au adăugat esești de anvergură și din alte zone geografice ale țării, intenția mea fiind aceea ca în volum să semneze reprezentanți ai tuturor provinciilor românești. Nu a fost să fie întru totul așa, deoarece o parte dintre cei contactați inițial au renunțat pe parcurs, iar alții au renunțat pe ultima sută de metri, din varii motive, dar mai ales din lipsă de timp. Totuși, volumul de față reușește să ofere o perspectivă care să nu fie localistă. Lucrul acesta este datorat amplitudinii, detaliului și temelor abordate de diferiții esești din volum, unii dintre ei foarte cunoscuți, alții devenind cunoscuți, poate, doar de-acum înainte. Întrucât nu m-au interesat doar producțiile eseștilor reputați, în ultima parte a cărții am publicat eseurile unor foarte tineri studioși, foști studenți de-ai mei, pentru a oferi și o perspectivă proaspătă și nonconformistă asupra temei oferite spre studiu: *România*. Iar reacția acestor tineri a fost pe măsură și competitivă. Ei sunt cei care vin și care pot regândi România altfel decât este aceasta acum sau a fost odinioară. Am încredere în ei și îi creditez ca atare.

Volumul de față este intitulat în mod intenționat T(z)ara noastră: am mizat pe acest joc de cuvinte care este o transcriere hâtră a cuvântului „țară” și care conține, în același timp, numele celebrului avangardist român ce a creat dadaismul: Tristan Tzara. Este un joc de cuvinte prin care am dorit să propun încă din titlu o carte revigoratoare și inedită, chiar dacă adesea destul de critică la adresa României. A fi chirurgi prin cuvânt ai țării noastre nu este, însă, puțin lucru. Esențială este, a fost, abilitatea de a înțelege noi înșine și de a le explica și celorlalți stereotipiile și prejudecățile românești. Deoarece, înțelegându-le și explicându-le, ne vom putea și debarasa întrucâtva de ele.

R.C.

Angelo Mitchievici

Angelo Mitchievici, lector la Universitatea „Ovidius” din Constanța. A publicat proză în volumul colectiv *Ferestre '98* (1998). Coautor al volumului *În căutarea comunismului pierdut* (2001, Editura Paralela 45). De același autor, la Editura Polirom au apărut, în colaborare cu Paul Cernat, Ion Manolescu și Ioan Stanomir: *O lume dispărută. Patru istorii personale urmate de un dialog cu H.-R. Patapievici* (2004), *Explorări în comunismul românesc* (vol. I, 2004) și *Explorări în comunismul românesc* (vol. II, 2005).

Ușurătatea românească a ființei. Reflexe și reflecții mentalitare

Reflexele mentalitare condensează cel mai bine în clișeu, iar orice abordare care merge pe filiera analizei specificului național, a identității românești, a românității, a „dimensiunii românești a existenței” (Mircea Vulcănescu) le întâlnește așa cum ele circulă liber la nivelul creației literare sau folclorice. A discuta despre esențe sau aparențe conduce inevitabil la o serie de puncte de articulație care sunt reflexele mentalitare. Mă interesează mai puțin dacă această esență există într-o ordine metafizică cât mai ales aceste rezolvări în planul mentalităților a unor situații paradigmatică. Reflexul mentalitar poate fi găsit atât la nivelul unui discurs filozofic pe o temă care prin recurența ei previne lectorul asupra unei sensibilități care s-a sedimentat mentalitar, la nivelul evenimentelor mărunte¹, care plasate într-o serie devin semnificative ca purtătoare de reflexe mentalitare, în relatările de călătorie ale unor călători străini sau în literatură.

¹ În *Idéologie & Mentalités* (François Maspero, Paris, 1982, p. 13), Michel Vovelle subliniază interesul pe care-l acordă studiul mentalităților insignifiantului, a ceea ce a rămas aparent neformulat sau rămâne ascuns la nivelul motivațiilor inconștiente.

România apare prin fraza plină de obidă a avocatului francez Raymond Poincaré² – preluată ca *motto* într-un roman singular și cu un mare impact la public, *Craii de Curtea-Veche*³ al lui Mateiu Caragiale – ca o poartă a Orientului, un prag către o lume neeuropeană, acolo unde principiile, formula de civilizație bazată pe un rigorism cartezian, pe afirmarea legii nu mai au aceeași valoare, devin caduce. Nu este foarte clar dacă civilizația, moravurile românești deschid această poartă spre Orientul în care ele îi sunt doar prag, sau constituie parte integrantă a acestuia. Sensul dat de Raymond Poincaré ne lasă să credem că România reprezenta pentru juristul francez și una și alta. Exasperarea occidentalului constă în faptul de a-și vedea argumentul întemeiat pe logică și fundamentele juridice căzând în derizoriu. Exactității argumentului și principialității li se opun inexactitatea, relaxarea și lejeritatea, sau, pentru a scăpa de calculul francez, ușurătatea, cuvântul cheie al imprecăției sale elegante. Utilizat aici cu sens peiorativ, la o cercetare ceva mai atentă constatăm ambivalența, ambiguitatea termenului. Ușurătatea cade în peiorativ ca frivolitate în combinații precum „femeie ușoară” sau „de moravuri ușoare”, prostituată, sau ca neseriozitate, superficialitate, „a trata cu ușurătate o chestiune”. Acesta din urmă este probabil sensul imediat pe care-l vizează juristul francez, absența rigorii, a seriozității, a gravității. Vom reveni ulterior la această accepție nu înainte de a confrunța și primul aspect cu mărturiile unor călători străini. Este vorba spre exemplu de Hannah Pakula, cea care face o admirabilă biografie a reginei Maria, *ultima romantică*. Fără a cunoaște în prealabil România, alături de regele Ferdinand, tână regină descoperea firea românilor și specificul național, cu totul altfel decât s-ar fi așteptat. Românului îi lipsește autocontrolul,

² Raymond Poincaré, avocat de înaltă clasă, deputat de Meuse și academician din 1909, președinte de consiliu în 1912, devine președinte al Republicii franceze între 1913 și 1920. În 1926 este chemat în calitate de expert financiar să gireze o serioasă criză monetară reușind stabilizarea francului în 1928. Seriozitatea afirmației sale poate fi cântărită și în contextul acestei cariere prodigioase.

³ Un alt argument pentru care romanul (vezi ediția critică, Mateiu I. Caragiale, *Opere*, Ediție, studiu introductiv, note, variante și comentarii de Barbu Cioculescu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2001) acesta poate fi pus în discuție dincolo de popularitatea sa printre inițiați, este și faptul că el a depășit ușor acest cadru. În anul 2001, cartea s-a clasat pe primul loc în ierarhia romanului românesc din secolul XX într-un chestionar lansat în revista *Observator cultural*, chestionar la care au răspuns aproximativ 100 de critici literari și scriitori.

această lacună face casă bună atât cu pasiunea, cât și cu obrăznicia puse ambele sub semnul unei lejerități, relaxări nepermise a moravurilor, relaxare necunoscută la curțile regale europene. Mai precis, relațiile extraconjugale ar constitui pandantul vieții politice bazată pe o vastă rețea subterană de alianțe și adversități conjuncturale în care intriga constituie un instrument esențial.

Potrivit unei personalități de frunte a aristocrației, în limba română nu exista un cuvânt pentru noțiunea de autocontrol – „atât termenul, pe cât și ideea fiind pe cât de intraductibile, pe atât de străine minții românului”. Toleranța atât de mare a claselor avute genera aventuri sentimentale „atât de numeroase și încălcite” încât unui neinițiat îi venea greu să le mai urmărească. Moralitatea sexuală din Europa Occidentală nu constituia o problemă în înalta societate din România. Viața nu era un pelerinaj care să modeleze caractere, ci un joc al intrigii jucat cu o minte ageră și o inimă înfocată (...) „Pentru o străină este destul de șocant să întâlnească într-un salon pe fostul, prezentul și viitorul soț al unei femei frumoase”, se plângea soția de origine canadiană a unui ofițer român de marină. O altă trăsătură extrem de caracteristică a nobilimii române o constituia calitatea intelectualului, în general admirabil și, de regulă, lipsit de respect. Spre deosebire de descendenții marii majorități ai celorlalte aristocrații europene, ai căror înaintași fuseseră mai cu seamă luptători, strămoșii boierilor români își cuceriseră statutul nu printr-un curaj direct, ci printr-o abilă artă a supraviețuirii. Muntenii și moldovenii de odinioară își păstrasera capetele pe umeri și teritoriile învățând să-i păcălească pe turci – să ingenuncheze, când era nevoie, să mituiască atunci când era cazul și să urzească intrigi tot timpul. Căsătoriile cu grecii fanarioși sporiseră șiretenia și lăcomia respectivei clase. Aceste trăsături, la care se adăugau mândria exagerată a originii lor române și imitarea servilă a francezilor creaseră o clasă de aristocrați deosebită de toate celelalte din Europa.⁴

Calitățile intelectuale ale aristocrației românești, calități cărora li se dă o întrebuințare practică prin politică, sunt explicate prin circumstanțele istorice ostile care au produs cu necesitate un caracter tranzacțional al românului, rafinându-i spiritul la școala complicată a diplomației și a supraviețuirii. Ceea ce poate fi calificat drept ușurătate. Termenul, și aici își dovedește ambivalența funciară, apare fie ca deosebită înzestrare intelectuală și subțirime a spiritului, efect al unor constrângeri de ordin extern, dar totodată și ca lipsă de

⁴ Hannah Pakula, *Ultima romantică, viața reginei Maria a României*, traducere de Sanda-Ileana Racoviceanu, Editura Lider, Editura Cartea pentru toți, 1984, pp. 133, 134, 135.

scrupule și viclenie, asociat fiind moravurilor extrem de relaxate, ușoare am putea spune, ale acestei societăți.

Contesa Waldeck revine asupra ambelor dimensiuni, ușurătatea pentru ea constă în facilitățile pe care le are un străin în această țară unde totul poate fi tranzacționat și obținut pe piața neagră într-un mod avantajos, dar și asupra moravurilor neîngăduit de ușoare. Fiecare femeie, crede contesa, are un preț, dar numai de la 20 000 în sus o poate califica pe o astfel de femeie drept doamnă. Athénée Palace, hotelul în care contesa se simte minunat și care dă titlul cărții sale, constituie un fel de teren neutru unde în timpul războiului au loc întâlnirile cele mai surprinzătoare, ofițeri naziști, judecați ulterior drept criminali de război și spânzurați, ziaști evrei, spioni ai diferitelor state schimbând și colectând informații. Frumosele românce îi fac pe cei de la Gestapo să uite de criteriile de rasă etc. E un spațiu al imoralității și ușurătății, ultimul loc din Europa de acest fel ține să precizeze contesa, unde războiul n-a eliminat cu totul acea *joie de vivre*. Farmecul acestei ușurătăți, acestei relaxări orientale a moravurilor, Orient care desenează chiar și fundalul întregii scene de moravuri, „Noaptea se lăsa deasupra pieței cu o repeziune care-ți amintea lejer de Orient”⁵, dizolvă barbaria, seriozitatea, intransigența sau mai exact precizia rigorismului teuton într-o voluptate fără margini deschisă oricărui compromis. În mod paradoxal, ușurătatea devine acum o calitate față în față cu rigoarea occidentală a deportărilor, a descalificării rasiale pe baze științifice, a metodismului occidental al pedepsei, al eficienței în distrugere, în anihilare. Pe de o parte, România participă alături de Germania la războiul contra rușilor, pe de altă parte, își relevă neseriozitatea tipic balcanică, ușurătatea ființei dizolvând teroarea. Corupția face totul agreabil, umanizează ceea ce este prin excelență inuman, România apare astfel ca ultima insulă de umanitate, ultimul refugiu, dacă nu România, atunci Bucureștiul și dacă nu Bucureștiul, atunci cel puțin Hotel Athénée Palace.

Venind în București pe la 1860, un scriitor francez scria: „În București fie faci dragoste, fie vorbești despre asta...” (...) Corupția face cu adevărat viața plăcută peste tot...⁶

⁵ R.G. Waldeck, *Athénée Palace*, The Center of Romanian Studies, Iași, Oxford, Portland, 1998, p. 9.

⁶ *Ibidem*, pp. 29, 30, 31.

Experiența pe care o are ziaristul american, Robert D. Kaplan⁷ în România spre sfârșitul epocii de aur, după aproape 50 de ani de comunism, îi relevă practic o caricatură a acestei ușurătăți, farmecul a dispărut între timp. Acesta recapitulează seria de *topoi* ai ușurătății desprinși din relatările de călătorie încercând să înțeleagă, fără prea mult succes, mentalitatea care i-a generat.

Raymond Poincaré nu se limitează la cazul în care se află implicat, ci generalizează, făcând din această ușurătate o trăsătură generală, de caracter a unui popor, și identifică astfel o paradigmă de civilizație într-un mod depreciativ, Orientul. Etnologul Claude Karnoouh face chiar distincția între Europa Centrală și Europa de Sud-Est pe care însă o numește Europa Orientală a popoarelor considerate balcanice, sârbii, grecii, bulgarii, albanezii, munte-negrenii, bosniacii etc.⁸ Prin urmare toate aceste teritorii și populații ar fi cu un picior în Europa și cu unul în Occident. Nimic accidental atunci în comportamentul oriental, ușuratic al valahilor. Occidentul și Orientul se confruntă a câta oară, în circumstanțe mai puțin belicoase dar în temeiul legii, pe un teritoriu riguros codificat. Este și sensul pe care-l întrebuintează scriitorul Mateiu Caragiale, „craii”⁹ săi, oameni extrem de subțiri, rafinați, cu excepția poate a lui Pirgu, sunt amoralii cu ușurătate. Pirgu reprezintă o chintesență a viciului și în același timp un personaj de o mobilitate socială extraordinară, penetrând în toate mediile sociale de la cele mai joase la cele ale înaltei societăți, fiind la curent cu toate conflictele intestinale, cu toate dedesubturile, cu toate tranzacțiile oneroase și în același timp cel mai atașat mediului viciat levantin, dar și unei vocații patriotice.

Pirgu, deci, poate fi văzut ca dublă alegorie: a Tatălui (incidentală, parțială) și a țării românești luându-se în răspăr, o întrupare, dincolo de sufletul spurcat al Bucureștilor, dacă nu a însuși specificului național, a „sentimentului mahalagesc al ființei”, a fondului nostru să-i zicem „nemioritic” – nici latin, nici tracic, ci pur și simplu levantin-balcanic –, rapid ca argintul-viu, obraznic

⁷ Robert D. Kaplan, *Fantomele Balcanilor. O călătorie în istorie*, traducere de Diana Grad, Editura Antet, Filipești din Târg, Prahova, 2002.

⁸ Claude Karnoouh, *Românii – tipologie și mentalități*, traducere de Carmen Stocan, Humanitas, București, 1994.

⁹ Sensul acestui cuvânt-cheie a fost intens dezbătut în critica românească. Termenul păstrează o polisemie derutantă, de la sensul aulic, regal sau cel liturgic, Craii de la Răsărit către cel argotic de bandit, tâlhar sau invocând promiscuitatea erotică a fantelii de mahala.

și neresios până la a nu se lua nici pe sine în serios, de-o vulgaritate talentată care-și are o estetică a ei ascunsă și care poate deci fi gustată estetic.¹⁰

Lectura alegorică a lui Matei Călinescu relevă o serie atributivă care poate configura un tip și un tipar mentalitar care coboară în derizoriu sintagma nicaniană. De la referirea la tatăl autentic, I.L. Caragiale¹¹, scriitorul care configurează chintesenta ușurătății românești a ființei, dar într-un registru comicăresc, carnavalesc, la specificul național ca generalizare pe fond, trecerea se face aproape firesc. În acest caz, Matei Călinescu probează chiar și prin opoziție ambivalența ușurătății românești a ființei, aducând problema specificului național nu în contextul originii latine, trace, ci al influenței bizantine, orientale. Ușurătatea se traduce aici ca nereseriozitate funciară, prin incapacitatea de a lua în serios și, mult mai grav, de a se lua în serios. Însă Matei Călinescu relevă și dimensiunea estetică a acestei ușurătăți ca vulgaritate înzestrată, talentată. În opinia sa, această ușurătate ar face parte din fondul „nemioritic”, M. Călinescu încercând să disocieze în interiorul termenului sublimul de vulgar, seriozitatea contemplativă de nereseriozitate, tragicul de comedia joasă a instinctelor, tristețea nobilă de gluma groasă, resemnarea de proiecție onirică de spiritul tranzacțional etc. Totul în acest roman, chiar vechea aristocrație cu sensul de autentică, „vechii Arnoteni” poartă marca indelebilă a viciului, este lovit de ușurătate așa cum indica avocatul și politicianul francez.

Românul ar fi lipsit de „atributele tari ale identității occidentale”, în termenii lui H.-R. Patapievici atunci când analizează filipica cioraniană având ca subiect firea românilor. Ceea ce, urmând firul filipicii cioraniene, H.-R. Patapievici califică drept caragialism, pe scurt netrebnicie și nereseriozitate și am putea adăuga rezumativ, ușurătate.

Pentru el (Cioran, *n.n.*), precaritatea identității românești este un prilej de suferință. Îl fac să sufere netrebnicia, nereseriozitatea – pe scurt, caragialismul identității românești. Pentru Cioran, comparată cu forța și rectitudinea identităților occidentale standard, identitatea românească este o identitate de tip personaj Caragiale.¹²

¹⁰ Matei Călinescu, *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 329.

¹¹ Matei Caragiale este fiul din flori al scriitorului, care însă l-a crescut ca pe propriul său copil, însă firile celor doi se află la polul opus, parcă probând tipurile jungiene ale introvertitului și extravertitului.

¹² H.-R. Patapievici, *Discernământul modernității*, Humanitas, București, 2004, p. 51.

Sensul de data asta este însă cuprins cultural, ușurătatea devine un reflex mentalitar, o trăsătură de caracter menită a identifica și un tipar uman, un individ tranzacțional, nu neapărat lipsit de principii, cât mai degrabă dispus să le confere un preț și să le negocieze în funcție de circumstanțe sub specia compromisului. Compromisul ar deveni astfel un fel de artă a diplomatiei locale.

Mircea Vulcănescu trece acest reflex mentalitar prin filtrul unei alte civilizații, a rigorii și corectitudinii, civilizația germană. Ușurătatea și spiritul glumei al localnicului contrastează cu gravitatea și precizia germanică. Ușurătatea s-ar traduce într-o nepermisă, în viziune occidentală, umanizare a normelor ca relaxare a lor. Ușurătatea funcționează împotriva stricteții regulii, a „literei”, fără însă a o anula, ci doar tranzacționând-o pe piața intereselor personale sau de grup păstrând un rest convenabil din spiritul ei. Autoritatea nu este desființată, ci doar îmblânzită, ceea ce adesea poate însemna și coruptă, făcută să intre într-un sistem vast, personalizat, de complicități.

Nous sommes aux portes de l'Orient, où tout est pris à la légère, mărturisirea, într-un moment de decepție agresivă, fostul președinte al Republicii Franceze, meticulosul și silitorul Raymond Poincaré, constatând lipsa de priză asupra judecătorilor români a vastului eșafodaj al argumentării sale în vestitul proces Hallier, felul în care dilemele, concluziile, logica lui viguroasă de jurist încercau zadarnic să prindă în clește fumul.

Sau, mai aproape de noi: un german metodic pricepe cu mare greutate cum de nu se petrec accidente de cale ferată, într-o țară de oameni inexacti. Serios cum e el în tot ce face nu pricepe cum se poate ca niște oameni care surâd și par a glumi întotdeauna asupra propriei lor poziții în existență și a nu o lua în serios – chiar atunci când sunt în primejdie – se lasă uciși pe loc, mai curând decât să clintească de pe o poziție unde i-a uitat un ordin! Tipicari și respectuoși față de absolutul imperativelor, acești străini se miră cum de poate izbuti o administrație care umanizează norma sau o întreprindere purtată în iureș, energie, dar în perfectă neorânduială? (...) Lucrurile acestea nu le înțeleg și ni le țin drept vini mai ales popoarele grave, popoarele care au ridicat – în zădărnici lor – istoria deasupra Cosmosului, pretinzând omului să-și asume răspunderi dumnezeiești.¹³

Ușurătatea din punctul de vedere al rigorismului occidental ar provoca în mod logic disfuncții grave, accidente, din care cu

¹³ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, pp. 146, 147.

predilecție este invocat accidentul de cale ferată, probabil căile ferate fiind socotite o emblemă a modernității și a civilizației occidentale. Ușurătatea se transferă mult mai grav în ceea ce ține de capacitatea de a funcționa a unui stat, în controlul asupra pârgurilor economice, în supravegherea procesului de modernizare, de civilizare identificat cu o serie de constrângeri, cu o disciplină superioară bazată pe respectarea unor principii și educarea reflexelor, impulsurilor.¹⁴ Mircea Vulcănescu aduce invectiva pe teritoriul filozofic, dând o altă vizibilitate reflexului mentalitar. El este menit să separe Occidentul de România, căreia i se atribuie un temperament mediteranean. Gravitatea specific nordică ar lipsi acestui temperament, ușurătatea îl validează prin contrast. Caracteristica sa esențială ar consta în diminuarea reacției față de nenorocire, transpusă la nivelul civilizației printr-o similară relaxare față de lege. Felul în care răspunde nenorocirii sau tuturor situațiilor, evenimentelor dramatice pe care occidentalul le situează în sfera gravului sau chiar a tragicului devine cu adevărat elocvent, definitoriu. Această seriozitate occidentală, nordică, a „popoarelor grave”, echivalează de fapt pentru filozoful român cu o extrapolare a argumentului istoric la nivelul unei jurisdicții divine, transpusă ulterior în politică de stat. Rigorismul ar traduce în acest fel un orgoliu luciferic. În subsidiarul acestei critici subtile a Occidentului se află și un *ethos* de factură creștin-ortodoxă. Prin comparație cu acest rigorism absolutist, ușurătatea este reinvestită pozitiv, reprezintă o umanizare dezirabilă a actelor sociale, căreia îi incumbă și o anume pietate sau în limbaj liturgic, *smernenie*. Aici termenul își dovedește din plin ambivalența.

Mediterraneanul are o viziune ușoară și colorată a existenței, lipsită de tirania imperativelor. Nordicul, dimpotrivă, o viziune dramatică, plină de tensiune interioară. Un lucru care ar trece neobservat pentru un mediteranean poate fi un prilej de catastrofă spirituală pentru nordic.¹⁵

O altă nuanță pe care Vulcănescu o introduce, chiar dacă nu direct, este cea de ușurință, ca relaxare deliberată în act, ca mobilitate

și abilitate de a conduce o acțiune. Veselia și umorul provin de aici, din ușurința, din capacitatea de a controla un act. Ușurătatea ca ușurință se opune astfel emfazei, crispării și solemnității rigoriste. Românul apare aici sub specia tranzacțională a descurcării, lipsit de metodă, dar ingenios, un *bricoleur*, inventiv în funcție de circumstanțe, deprins să se descurce cu repere noi, dar incapabil să fixeze într-o formulă durabilă. Pentru Mihaela Czobor-Lupp acesta este un simptom al incapacității românului de a se fixa în timp, de a ieși din eternitate în istorie și a-și asuma responsabilitatea acestei prezențe. De aici ar decurge ușurătatea pusă sub semnul unei *inocențe morale*.

Firii românilor se pare că îi lipsește tocmai această capacitate de a fixa un început relativ, un început care să decupeze o insulă în marea de simțuri și imaginație, în spațiul oniric al trecerii grăbite de la un moment la altul. (...) Libertatea dezordonată a imaginației se poate constitui ca o posibilă explicație pentru inocența morală a românilor, pe care multe dintre mărturiile străine adunate în această antologie o menționează. (...) Fervoarea mai degrabă estetică decât morală de care dau dovadă românii în conturarea ființei lor morale și politice poate să explice, fie și parțial, individualismul exacerbat al acestora, dar și altruismul lor nefiresc, ambele atitudini extreme.¹⁶

Ușurătatea apare ca ușurință, înțelepciune de a asuma un destin, în interpretarea dată de Mircea Eliade atitudinii de aparentă resemnare a ciobanului mioritic¹⁷, a românului prin excelență ca răspuns la ceea ce istoricul religiilor numește „teroarea istoriei”. Deși nici o clipă acest termen nu intervine ca atare în eseul lui Mircea Eliade sau în baladă ca atare, el este preluat din exegeza pe care Jules Michelet o face baladei și infirmat ca ipoteză de lucru. Contrariat probabil de o reacție care sfidează un bun simț elementar, de o lipsă de pragmatism stupefiantă a subiectului, Michelet insistă să vadă în felul în care ciobanul se expune pericolului fără să încerce în nici un fel să se apere, chiar asumându-și un foarte probabil eșec, „o trăsătură națională” nefericită, acuzând în același timp „o prea ușoară

¹⁴ Cel puțin în acest fel definește Sigmund Freud edificarea unei civilizații în „Angoasă în civilizație” (*Opere*, volumul I, Editura Științifică, București, 1991) prin cenzurarea concertată a impulsurilor, a instinctului sexual, în primul rând. Moravurile reprezintă o etică aplicată, astfel încât ele sunt în măsură să ofere primele informații despre mentalul colectiv.

¹⁵ *Ibidem*, p. 91.

¹⁶ Mihaela Czobor-Lupp, „Ființa morală românească între pasiuni și rațiune”, în *Firea românilor* (volum coordonat de Daniel Barbu, Editura Nemira, București, 2000, pp. 138, 139, 151.)

¹⁷ Balada *Miorița*, a cărei răspândire se află numai în arie românească, a fost socotită ca text fundamental, emblematic pentru configurarea identității românești. Faptul este confirmat de tratarea temei de la literatură, dramaturgie la etnologie, filozofie etc.

resemnare¹⁸. Ușurătatea¹⁹ ar ține, în accepția pe care o conferă termenului Jules Michelet, de incapacitatea de a acționa pragmatic, în plan real, și nu apelând la un discurs metaforizant, prin care o foarte posibilă moarte să fie transfigurată la nivelul unei nunți cosmice. Oricum, atitudinea nobil detașată a ciobanului mioritic îl impresionase de altfel pe Jules Michelet, care contribuie la popularizarea baladei în Franța. Poate că istoricul francez vedea în această atitudine și un fel de defetism funciar al românului. Mircea Eliade plasează gestul într-un tipar mentalitar format la școala aspră a istoriei, atitudinea ciobanului traduce ușurința unei acceptări a implacabilului, dar și incapacitatea acestuia de a se constitui ca subiect politic acționând pârghiile diplomatice, utilizând informația avantajos, speculând slăbiciuni și adversități. Observăm că acest scenariu îl contrazice parțial pe cel al caracterului prin excelență tranzacțional al românului, care pare să se fi resorbit în această atitudine contemplativă, defensivă, de o tristețe calmă. Mircea Vulcănescu semnală și el inacțiunea nu ca fatalism, ci mai degrabă ca un fel de comoditate, ca o înrădăcinare a cutumelor, o rezistență mentalitară lipsită de vocație eroică sau de o reală noblețe. Răspunsul dat istoriei este esențial și în măsură să facă profilul unei civilizații în accepția lui Arnold Toynbee²⁰, pentru care acestea se construiesc pe sistemul *provocare-răspuns*. În acest caz, răspunsul este valorizat la nivel estetic unde ușurătatea se transformă în act artistic, în creație, fapt evidențiat și de Mircea Eliade. Avem prin urmare și o componentă estetică a ușurătății, dar în sensul înalt de data aceasta.

Eroul mioritic a reușit să găsească un sens nefericirii lui asumând-o nu ca pe un eveniment „istoric” personal, ci ca pe un mister sacramental. El a impus deci un sens absurdului însuși, răspunzând printr-o feerie nupțială nefericirii și

¹⁸ Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord* apud Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 227 (traducerea din Jules Michelet îi aparține lui Mircea Eliade).

¹⁹ Cuvântul întrebuințat de Jules Michelet nu este *légère*, ci *facile*. „Il y a aussi, il faut dire, et c'est malheureusement le trait national, une résignation trop facile.” (Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, Paris, Garnier Frères, Librairies-Éditeurs, 1854, p. 342.) Termenul de ușurătate apare într-un alt context ca ușor, diafan, delicat: „Mélancolie très-douce, pourtant, mélancolie légère...” (p. 334), cu referire la sentimentele pe care le provoacă poezia lui Vasile Alecsandri, ciclul intitulat *Lăcrămioare*.

²⁰ Arnold Toynbee, *Studiu asupra istoriei*, traducere de Dan A. Lăzărescu, Humanitas, București, 1997.

moații (...). Elementul esențial este constituit de capacitatea de a anula consecințele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic, încărcându-le de valori până atunci necunoscute. Nu vom osteni niciodată spunând că un asemenea proces, departe de a trăda o resemnare pasivă, ilustrează dimpotrivă natura inepuizabilă de creație a geniului popular.²¹

Constantin Noica rezolvă acest paradox și mai elocvent, precizând sensul pozitiv, *feeric* al ușurătății ca rezolvare a tragicului nu prin gravitate sau solemnitate, ci prin găsirea unui sens victorios, eliberator al existenței. Ușurătatea este doar o expresie a acestei libertăți adusă la pragul exuberanței pe fondul procesului dificil al ieșirii din „eternitate”, internalizată cultural printr-o viziune statică, hieratică, în istorie cu dinamismul propriu al tuturor crizelor ei. Ieșirea în istorie se face dificil prin constituirea instituțiilor statului modern. Efectul imediat este criza și nemulțumirea de sine pe fondul dobândirii spiritului critic și autocritic. Filozoful conferă astfel un rol dramatic ușurătății, dar nu într-o tragedie sau comedie, ci într-o *feerie* pe care o disociază de caracterul spectacular, retoric. Filozoful nu este de acord cu deducerea gravității ființei din contextul *Mioriței*, care ar conferi un răspuns superficial, probând „ușurătatea” ei ca teatralizare, retorică, artificiu scenic, artistic a unei mai complexe puneri în ecuație a *sentimentului românesc al ființei*. Se referă probabil și la lectura pe care o face baladei Mircea Eliade, dar mai degrabă vulgatei critice care face din croul baladei un personaj tragic, melancolic și fatalist, acceptându-și moartea cu seninătate și resemnare, fără să facă nimic spre a o împiedica.

A reduce concepția despre ființă la viziunea din *Miorița*, este o grațioasă dar vinovată renunțare. Că, față de gravitatea ființei din alte concepții ontologice, ideea despre o ființă atât de diversă și dezinvoltă poate da sentimentul „ușurătății” ei și că astfel ar face pe omul românesc să aibă o caracteristică și mioritică „lipsă de teamă” în fața morții, nu e decât retorică frumoasă. „Ușurătatea” ființei este doar expresia libertății, aproape a exuberanței pe care o are ea în viziunea românească. Dar *feeria* ființei, la noi, spune astfel mai mult decât gravitatea ființei, sumbru și apăsătoare, a mai tuturor ontologiilor. Iar o asemenea feerie este cu totul alta decât feeria, sumară și doar artistică, a *Mioriței*, ea să intrăm în ordine cu noi înșine.²²

²¹ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 249, 250.

²² Constantin Noica, „Pentru o bună desprindere de spiritul „Mioriței”, în *Istoricitate și eternitate*, ediție îngrijită, cuvânt înainte și bibliografie de Mircea Handoca, Editura Capricorn, București, 1989, p. 46.

Anecdota, la rândul ei, este în măsură să ne dea o reprezentare a faptului mentalitar. Marin Preda scrie un roman total, *Cel mai iubit dintre pământeni*, parcurgând paliere diferite ale societății românești postbelice, de la faptele de mentalitate la cele politice sau filozofice. Filozoful Petrini, victimă a epurărilor de jstie, și prietenul său intelectual Petrică Nicolau pun pe tapet chestiunea ușurătății în contextul specific vulgatei: spirit tranzacțional, neseriozitate funciară, absența vocației tragicului etc.

Cum noi suntem români și nu francezi, vom adera toți, va adera și el, Petrică Nicolau, și eu, cu preocupările mele filozofice, fiindcă românul știe multe, de la cronicari și din propria sa istorie, că vremurile trec și important e să scapi cu viață. „De ce p... mă-sii, crede el că viața lui e atât de prețioasă încât e dispus să facă toate compromisurile pentru a și-o salva, nu știu, exclamă tare Petrică Nicolau, furios. Poate crede mai mult decât alții că viața e prețioasă în sine, mai mult decât toate valorile spiritului? Că poți trăi într-o grotă, numai să trăiești? Că demnitatea, idealurile, libertatea, mândria de a fi om vor renaște și că numai cine există mai poate să renască, în timp ce un mort e mort de-a binelea și nu mai are cum să recucerească aceste valori? Poate că are dreptate, fără să putem afirma că atunci când a putut să ia arma în mână n-a ezitat s-o facă, ba chiar a făcut-o bine, punând în vigoare luptei și violența și toate armele unei inteligențe ascuțite, diplomația abilă, trădarea la timp a vechiului aliat și alăturarea de altul nou, mai puternic. (...) Ideea lui fundamentală (Petrică Nicolau, *n.n.*) pe care o formula cu claritate era că am putea fi un popor dacă am scăpa de lichele și de lichelism și am învăța să renunțăm la stupidul nostru umor: „Dimpotrivă, i-am răspuns, umorul ne salvează. A ști să râzi în clipe tragice înseamnă a stăpâni tragicul.” „Da, mi-a replicat el, și a evita astfel măreția și a cădea în trivial. Se spune că un arhitect neamț, prieten cu Carol I, după ce a stat vreo zece ani la noi și a construit câteva edificii frumoase, i-a cerut regelui permisiunea de a se întoarce în Germania. De ce, Franț, l-a întrebat suveranul, nu-ți place țara asta? Maiestate, i-a răspuns arhitectul, țara e frumoasă, oamenii veseli, femeile atrăgătoare, dar prea mult p... mo-ti! Adică cum? S-a mirat regele. Păi, i-a explicat neamțul, deraiază un tren, morți, răniți, românul zice p... mo-ti! Secetă, inundații, incendii, p... mo-ti! Prea mult p... mo-ti! Suveranul a răs și el, cum râzi tu acum...”²³

Faptul mentalitar se reflectă, cum e și normal, la nivel politic și cultural. La nivel politic ușurătatea, neseriozitatea apar ca o politică de stat, necesară supraviețuirii unui stat mic, a unor voievodate devenite principate într-un context regional extrem de dificil.

²³ Marin Preda, *Cel mai iubit dintre pământeni*, vol. I, Editura Prietenii Cărții, București, 1992, pp. 82, 83.

Ușurătatea este valorizată acum pozitiv ca diplomatie la nivelul politicilor de stat, și ca abilitate de a supraviețui unor constrângeri de ordin istoric.²⁴ Astfel că ușurătatea dobândește o confirmare la nivel istoric, reflexul mentalitar s-a format ca răspuns la o serie de situații limită în care se tranzacționează chiar existența fizică a individului, nu numai cea statală. În acest context specific formării statului și națiunii române, a păstrării independenței și integrității teritoriale, ușurătatea se traduce ca pragmatismul, inteligență speculativă, conjuncturală, esențială în momente de criză, artă a supraviețuirii. Ușurătatea apare aici din nou valorizată pozitiv ca un răspuns dat tragicului istoriei. Caracterul tranzacțional, alunecos al românului ar fi un reflex mentalitar, consecință a provocărilor istoriei, concluzia prezentată succint și de Hannah Pakula. Ce amenințare poate fi mai gravă decât cea a extincției? Se poate deduce de aici și o relaxare în fața unor nenorociri particulare, parohiale față cu gravitatea, cu dimensiunea amenințării, confruntării cu anihilarea totală? Ușurătatea ar camufla în acest caz o gravitate mult mai profundă pentru că relevă o experiență inițiativă, întâlnirea cu moartea, aneantizarea. Umorul se deduce ca o trăsătură, un reflex firesc al acestei ușurătăți, un răspuns curajos și subtil oferit tragicului, mai mult chiar, sugerează personajul lui Marin Preda, un mod de a stăpâni tragicul, o tehnică. Ne apropiem astfel de o soteriologie *sui-generis* prin care ușurătatea îndeplinește astfel o funcție de transfer dintr-un registru în altul, reprezintă astfel o metaforă structurală, camuflând tragicul prin ironie, gravitatea prin comic.

Dar ambivalența termenului se face din nou simțită în interiorul acelui dialog. Ușurătatea ca umor opus programatic gravității și tragicului cade în peiorativ prin *bășcălie*, termen preluat de H.-R. Patapievici pentru a defini o stare de intemperanță agresivă, o *sete de impermanență*, prin care distanța sanitară a subiectului ironic față de obiectul ironizat dispare, ducând la o complicitate permanentă și distructivă. Asociind-o violenței, de fapt ca o altă formă de agresiune, H.-R. Patapievici face din bășcălie un fapt mentalitar. Bășcălia este și o formă de *hybris*, un exces, un dezechilibru esențial, dacă ne păstrăm în registrul terminologic specific tragediei, căreia, când i se opune, când o camuflează.

²⁴ Marin Preda, prin opiniile acestor personaje, aduce în dezbatere un complex conjunctural dramatic și rolul compromisului în economia simbolică a ansamblului.

Bășcălia, în mod clar, contribuie la neodihna noastră mentală, prin chestionarea continuă a părții de derizoriu din orice angajament. (...) Bășcălia spune: nimic nu este atât de grav nici atât de serios pe cât ne temeam în realitate, sterilitatea ei, tristă ca orice potență infructuoasă, dovedește că totul e mult mai important decât suntem îndeobște înclinați s-o credem. (...) În termeni clasici, bășcălia este ironie, neputință plus cinism. Despre cinism, Jankélévitch spunea că este „găinăria triumfătoare”. „Cinicul, scria el, crede în fertilitatea catastrofei și își arogă păcatele în mod deschis tocmai pentru ca ele să pară neverosimile și deci imposibile” (*L'Ironie*, II, 4). În „speranța” că injustiția se va anula ea însăși prin supralicitare și tapaj, bășcălia nu are de partea ei nici discernământul și nici distanța.²⁵

H.-R. Patapievici relaționează această trăsătură mentalitară cu sintagma *simt enorm și văd monstruos* utilizată de dramaturgul I.L. Caragiale într-un context deloc străin de problema violenței și a complexului identitar. Ușurătatea ca bășcălie este expresia unui exces, a unei neseriozități cronice pe care Raymond Poincaré o descoperea la nivelul instituțiilor. „Există neîndoiește o dilatație spontană spre abnorm în orice român cu sentimentul unității sale etnice”²⁶. H.-R. Patapievici face legătură care lipsea, subliniind calitatea etnică a acestei atitudini sau, pentru a fi mai preciși, afișarea etnicului, manifestarea sa prin bășcălie, agresivitate benignă specifică personajelor lui Caragiale în căutarea unui conflict consumat prin verbigerare. Dacă ironia permite exersarea unor virtuți clasice, a unei etici, ușurătatea ca bășcălie anulează subiectul etic, dizolvă orice moralitate pentru că nu se poate opri asupra nici unei concluzii, malaxează la nesfârșit tot ceea ce intră în sfera ei de influență. Destructivă și autodestructivă această ușurătate probează de fapt neputința, sterilitatea, incapacitatea de a da un răspuns, de a face față unei provocări (a istoriei, de ce nu?). Ea face parte din comportamentul maniacal al frustraților, incapabili să-și ia revanșa. Prin analiza pe care o face H.-R. Patapievici acestui complex mentalitar, ușurătatea alunecă spre maximul peiorativ ca iresponsabilitate sau refuz de a asuma o responsabilitate și ca neputință prin anularea deopotrivă a subiectului și obiectului ironiei, în cele din urmă o formă de degradare, de dezumanizare. Reproșul adus de inginerul german se justifică în aceste circumstanțe, nu ironia îl deranja pe

²⁵ H.-R. Patapievici, „Despre bășcălie”, în *Cerul văzut prin lentilă*, Cuvânt înainte de Virgil Ierunca, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 12, 13.

²⁶ *Ibidem*, p. 11.

aceasta, ci dezumanizarea și refuzul de a asuma o responsabilitate. Ușurătura metodică transferă gravitatea faptului imprecaciei hilare menită să expună nu furia, nu revolta, nu dezaprobarea, ci acceptarea aproape indiferentă. Din această anecdotă trecută prin filtrul lecturii acide a lui Patapievici s-ar deduce că românul nu are organ pentru tragic²⁷ și, chiar mai rău, degradează orice formă înaltă a condiției umane. Și aceasta pentru că este în aceeași măsură capabil să o atingă.

²⁷ Aristotel (vezi Aristoteles, *Poetica*, studiu introductiv, traducere și comentarii de D.M. Pippidi, Editura Academiei R.P.R., București, 1965) împărțea genurile în *generum majorem* și *generum minorem*. Din primele făceau parte tragedia și cântecul epic, în celelalte se găseau comedia, cântecul liric etc. Acceptând taxonomia, românii și-ar afla cu prisosință minoratul prin lirism excesiv și prin practicarea comică a virtuților tragice, desigur, ca degradare a lor.

Liviu Antonesei, licențiat în psihologie-sociologie al Universității din Iași (1976), doctor în științele educației (2001), profesor la Facultatea de Psihologie și Științele Educației a aceleiași universități. Scriitor, jurnalist de presă scrisă, radio și televiziune, președinte al Fundației Culturale Timpul, editoarea revistei omonime. Volume de specialitate: *Paideia. Fundamentele culturale ale educației*, Editura Polirom, 1996; *Nautilus. Structuri, momente și modele în cultura interbelică*, *Cronica*, 1998; *Managementul universitar. De la viziunea conducerii la misiunea de succes (în colaborare cu dr. Yehia A. I. Abdel-Aul)*, Editura Polirom, 2000; *O introducere în pedagogie. Dimensiunile axiologice și transdisciplinare ale educației*, Editura Polirom, 2003; *Polis și Paideia. Șapte studii despre educație, cultură și politici educative*, Editura Polirom, 2005. Volume de literatură: *Semnele timpului, eseuri*, 1988, ediția a doua 2006; *Pharmakon, poezii*, 1989; *Căutarea căutării, poezii*, 1990; 1990. *Vremea în schimbare, interviuri*, 1995; *Jurnal din anii ciomei: 1987-1989. Încercări de sociologie spontană*, 1995; *O prostie a lui Platon. Intellectuali și politica, eseuri*, 1997; *Apariția Eonei și celelalte poemă de dragoste...*, 1999; *Despre dragoste. Anatomia unui sentiment*, 2000; *Check Point Charlie. Șapte povestiri fără a mai socoti și prefața*, 2003; *Literatura, ce poveste!*, eseuri, 2004.

Demagogie, populism și realism politic – dimensiuni ale spiritului public în tentativele românești de modernizare

România – eșecul primei modernizări

Așa cum am argumentat deja²⁸, modernitatea se definește în primul rând printr-un anume *cadru valoric*, alcătuit din cele opt valori prezervate și respectiv „inventate” de epoca modernă. Valori

²⁸ Liviu Antonesei, *Modernitatea, modernizarea și globalizarea primate din perspectiva educației interculturale*, în volumul *Polis și Paideia. Șapte studii despre educație, cultură și politici educative*, Editura Polirom, 2005, pp. 11–43.

prezervate: Adevărul, Binele, Frumosul, Fraternitatea Creștină. Valori inventate: Libertatea, Egalitatea, Solidaritatea, Legalitatea. Acolo unde aceste valori funcționează, acolo ne situăm în modernitate. În mod identic, de la 1821–1848, și în mod practic de pe la 1859–1864, România a experimentat pentru întâia oară modernizarea.²⁹ La 1923, după rezolvarea chestiunii naționale și odată cu votul universal, improprietățile țărănilor, generalizarea învățământului public și extinderea geografică al aceluia universitar, putem spune că am intrat într-o modernitate acceptabilă. Care, din păcate, nu a durat decât până în 1938, adică vreo cincisprezece ani. Din ce motiv anume? Parțial, din cauza contextului internațional foarte înclinat spre soluții totalitare sau măcar autoritare, fie acestea de extrema dreaptă, fie de extrema stângă. Dar, mai ales, datorită unor vicii ale procesului de modernizare însuși. Să nu uităm că am introdus votul universal unei populații în marea sa majoritate analfabetă, ceea ce a permis manifestarea explozivă a demagogiei și a populismului în viața politică. Noi am început destul de bine prima modernizare, am reușit să o instalăm în aproape o sută de ani, dar am ratat modernitatea în doar cincisprezece. Era și firesc să se întâmple acest lucru. Pe de o parte, pentru că am asistat la o degradare progresivă a clasei politice și a discursului public, la o disoluție a elitelor. Pașoptiștii și postpașoptiștii, cei care au făurit România modernă, nu erau doar niște oameni cultivați evropenește, dar erau și de o suspectă, pentru aceste locuri, generozitate. Ei au fost dispuși să ia măsuri împotriva intereselor de clasă și a propriilor lor interese. Ca să propui improprietățile țărănilor, era necesar pământul. Or, acesta era în proprietatea părinților lor, a fraților lor, a lor înșile. Ca să propui, în același timp, trecerea de la cens la votul universal trebuia să renunți la niște privilegii

²⁹ Textele clasice privind prima tentativă de modernizare românească: G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească* (1909); E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne* (1924–1925); Șt. Zeletin, *Burghezia română. Originea și sensul ei istoric*; V. Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism. Contribuții la studiul evoluției sociale românești* (1936) și *Evoluția economiei naționale românești* (1940); C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul* (1904), *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936); M. Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești* (1940). Pentru orientarea marxistă: C. Dobrogeanu-Gherea, *Asupra socialismului în țările înapoiate* (1911); Lucrețiu Pătrășcanu, *Reforma agrară în România Mare și urmările ei* (1925), *Sub trei dictaturi* (1945). Nimic din ce s-a scris pe tema modernizării între 1947–1989 nu se poate păstra, aproape nimic din ce s-a publicat după 1989, pe aceeași temă, nu m-a convins.

politice istorice. Ca să propui generalizarea educației publice, renunțai firește la monopolul cunoașterii. Ei au fost dispuși să facă asemenea concesii curajoase, astfel de sacrificii personale sau de clasă și, din acest motiv, cred că merită cu asupră de măsură să fie numiți Părinții Fondatori ai României Moderne. Din nefericire, aceste calități – cultura, generozitatea, curajul – s-au diluat catastrofal în timp, astfel încât clasa politică interbelică era de-abia o copie palidă a celei a Părinților Fondatori. Adeziunea la valorile modernității era adesea o simplă maimuțareală, o simulare. Prima noastră modernizare n-a depășit, de altfel, niciodată o anume superficialitate. În această privință, experiența noastră seamănă izbitor cu cea similară a Japoniei antebelice, care și-a ratat de asemenea prima tentativă de modernizare, recuperând spectaculos după al doilea război mondial.

Dar acesta este doar unul din motive. Pentru că mai există cel puțin două esențiale. Primul se referă la conflictul dintre elite, la ruptura acestora. Din punct de vedere cultural, s-a înregistrat o imposibilitate de dialog între elitele europenizante și cele naționalist-autohtoniste. Această ruptură la nivelul elitelor culturale a avut ecouri politice evidente, determinând apariția partidelor și a grupărilor extremiste – mai reduse la extrema stângă, mult mai dezvoltate la dreapta. Sub impactul fenomenelor similare din Germania, Italia, Spania, dar și din alte țări ce descoperiseră „virtuțile” totalitarismului, chiar dacă unele dintre ele avuseseră parte de modernizări aparent reușite, polemicile cultural-politice s-au transformat lesne în recursul la argumentele forței: asasinat politic, lovituri de palat, tentative de lovituri de stat etc. În contrapartidă, cu adversari atât la extrema stângă, cât și la cea dreaptă, democrațiile liberale din Europa erau în defensivă, păreau slabe, nu mai ofereau un model care să pară demn de urmat. Astfel că, spre 1940, România, dincolo de conflictele interne dintre elite, s-a orientat oficial către puterile Axei.³⁰ Iată că *interculturalitatea*, poate mai ales în dimensiunea sa

³⁰ Conflictul elitelor, ruptura între acestea și populație au fost deja excelent surprinse de mulți exegeți care mă precedă pentru a insista. O scurtă selecție: Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, 1980; Mioara Apolzan, *Aspecte de istorie literară*, Editura Minerva, 1983; Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. Romanian Roots*, Boulder, New York, 1988 – ediție românească la Editura Criterion, 2005; Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau Schimbarea la față a României*, ediția a doua, Editura Institutului Cultural Român, 2004.

politică, nu are întotdeauna și în mod obligatoriu doar efecte faste. Celălalt motiv este încă și mai profund, pentru că se referă la *starea de popoare*. Trecând dincolo de tendința de idealizare a situației României anterioare războiului, nu putem să nu observăm că peste trei sferturi din populația țării era rurală, deci foarte puțin deschisă „modernismelor” de orice fel³¹, iar circa optzeci la sută era analfabetă. Și asta, în ciuda reformelor haretiene, a eforturilor excepționale desfășurate de Școala de sociologie a lui Gusti și de *Institutul Social Român*. Iar atunci când atât elitele, cât și populația erau în realitate nepregătite pentru modernizare ar fi fost de mirare să fi înregistrat un succes, mai ales în condiții externe atât de puțin favorabile. Probabil, un context mai bun ne-ar fi condus de la o modernizare relativ acceptabilă, dar incompletă și superficială, către una consolidată. Din păcate, din 1938 am intrat în cercul celor trei-patru dictaturi ce nu s-au oprit până în decembrie 1989 – prin urmare, mai bine de cincizeci de ani de ieșire din modernitate, de aventuri extra-moderne, de cele mai variate nuanțe: de la dictatura „de operetă” a regelui Carol al II-lea la interludiul legionaro-antonescian și la regimul militar al Mareșalului, iar din 1948, cu sprijinul ocupanților sovietici, am experimentat și cealaltă extremă politică. Interludiul „democratic” din 1944–1947, cu trupele sovietice pe întreg teritoriul țării, nu a fost decât pauza necesară schimbării registrului extra-modern dinspre extrema dreaptă către cea stângă. De altfel, el s-a desfășurat sub directa îndrumare sovietică, ceilalți „aliați” fiind reduși la simplul rol de observator.

Încercăm din nou

Dacă Japonia a reluat procesul de modernizare imediat după război, noi am mai rătăcit, nu neapărat din proprie voință, încă patru decenii și prin cealaltă formă de extra-modernism, ceea ce, cu

³¹ Aș aminti, între altele, că simpla „reformă a calendarului” din 1923 a provocat în mediile rurale tulburări incredibile revolte, trecerea la stilul vechi etc., fapt ce denotă nu doar tradiționalismul firește al țăranilor noștri, ci și proasta pregătire a reformei de către autoritățile civile și religioase. De fapt, atunci, ca și acum, e un obicei ca reformele să fie prost pregătite, neexplicate „beneficiarilor” și, apoi, prost aplicate. Vezi Liviu Antonesei, *Interpretări ale timpului popular în cultura română interbelică*, în *Nautilius. Structuri, momente și modele în cultura interbelică*, Editura Cronica, 1998, pp. 154–186.

siguranță, a lăsat urme profunde, deci sechele mentale, spaimă, idiosincrasii, obiceiuri foarte greu de eliminat într-o perioadă scurtă de timp. Prima modernizare am început-o relativ bine și am încheiat-o prost. Pe cea de-a doua am început-o destul de nefericit dar, poate, printr-un fel de simetrie, vom reuși să o încheiem cu bine. De data aceasta, contextul internațional ne este, mai degrabă, favorabil. Oricum am gândi noi, fiecare, lucrurile, adevărul este că, în decembrie 1999, la Helsinki, Europa și-a asumat sarcina să ne integreze – și o va face, inclusiv adăugând aspiratorului deja declanșat necesare trageri de urechi. Cum se întâmplă mereu cu prilejul prezentării Raporturilor de țară.

Pe de altă parte, acum, în cea de-a doua tentativă de modernizare, populația este majoritar urbană sau pe cale de urbanizare, alfabetizată aproape în întregul său și, pe deasupra, educată, în dimensiunea culturii generale și a diferitelor culturi profesionale, poate mai puțin sub aspectul *culturii civice*, dar nici în această privință situația nu este întru totul iremediabilă. Din păcate, acest potențial a fost insuficient folosit, pe de o parte, din cauza *calității elitelor*, politice și ne-politice, pe de alta, din cauza degradării vertiginoase a *culturii publice*. În această privință, liberalizarea de după 1989, pe fondul frustrărilor din vremea comunismului, a făcut loc unei culturi de consum de un nivel extrem de redus. În mod paradoxal, alfabetizarea și relativa educare a populației au fost folosite pentru a o conduce în direcții mai degrabă vicioase, ce țin de modernizarea superficială și de epifenomenele civilizației occidentale, nu de substanța acesteia.

În ceea ce privește actualele *elite politice*, apărute după cincizeci de ani de dictaturi, din închisorile comuniste, din laboratoarele securității și ale partidului comunist, din fabricile și uzinele socialiste care, adesea pe bună dreptate, au falimentat, acestea sunt fie o copie și mai palidă a celor interbelice, fie moștenitoare ale ceaușismului târziu. Fie că sunt de extracție „istorică”, fie că vin pe filiera național-comunistă, aceste elite mărturisesc aceeași inadecvare la real. Din acest motiv, aderența lor la *valorile modernității* a fost superficială, lacunară, dacă nu chiar simulată. Pe de altă parte, *această clasă politică* în întregul său ne reprezintă, noi am produs-o în peste cincisprezece ani de pluralism politic și ideologic, după rotații efective ale puterii și mai multe guvernări. Această clasă nu este și nici nu poate fi foarte diferită de noi înșine. De altfel, majoritatea politicienilor, în sinea lor, nu gândesc altfel decât restul populației – „spunem ca ei (europenii) și facem ca noi (românii)” – numai că,

noi mai abili, au învățat să-și ascundă gândurile și simțămintele în *apatele unei anumite „limbi de lemn”* europene, simulând cu mai mult sau mai puțin talent o retorică modernistă. În cele din urmă, tot ceea ce se întâmplă la noi este în conformitate cu *nivelul culturii publice* din România, o cultură publică din care fac parte, laolaltă, *fenomene de patologie economică* – caritasurile, FNI-ul, jocurile de *bingo* – *culturală* – de la succesul Sandrei Brown de la începutul deceniului trecut și până la telenovelele și manelele de astăzi, trecând prin „amorul” gen *Vacanța Mare* –, *politică* – succesul lui Corneliu Vadim Tudor și scorul hiperbolic al partidului său la alegerile din 2000 – și chiar *sexuală* – succesul telefoanelor roz și opoziția Bisericii la legalizarea prostituției merg foarte bine împreună, pentru că, în mod paradoxal, urmează aceeași logică, complet nemodernă. Acesta este *nivelul culturii publice* și atunci realizăm că nu există motive să ne uimească puținele rezultate. Am putea, eventual, să ne mirăm că lucrurile nu merg încă și mai încet și mai greu decât par să meargă acum. Toate aceste fenomene ne arată destul de limpede că *adeziunea noastră la valorile modernității*, care înseamnă, în același timp, *capitalism și democrație*, este când foarte superficială, dacă nu pur formală, când bazată pe *malentendu-uri*. Vom fi moderni atunci când aceste valori vor fi funcționale, adică incorporate în legi și instituții care funcționează, în proceduri impecabile, și resimțite de majoritatea populației la fel de indispensabile ca și aerul. Deocamdată, sunt un fel de „forme fără fond”. Știu foarte bine că „formele” sunt necesare, că ele modelează de fapt fondul dar, pentru aceasta, ar trebui, pe de o parte, ca ele să fie bune, pe de alta, să nu vagabondeze decenii în șir în căutarea fondului care ar trebui să le dea conținut, pentru că acesta se retrage, cum spunea Blaga despre o mie de ani din istoria noastră, în afara istoriei și se ascunde în peșteri și păduri. Chiar dacă acestea nu sunt neapărat geografice, ci doar mentale. Soluția este, de fapt, politică. Este necesară o reformare a clasei politice, iar aceasta nu se va produce fără o reformare a sistemului politic și electoral instalat în 1990, consacrat prin *Constituția* din 1991 și, din păcate, reconfirmat prin recent modificata versiune a acesteia. Ar trebui, prin urmare, ca actuala clasă politică să-și sape – cel puțin parțial – propria groapă. Pentru aceasta sunt însă necesare bună-credință, competență și generozitate. Or, dacă aceste calități ar fi existat nu am fi ajuns în situația de astăzi. Suntem într-un fel de cerc vicios care ar putea fi „tăiat” doar printr-o soluție gordianică, printr-o intervenție din afara câmpului politic. Este

momentul să se nască, în sfârșit, *societatea civilă*. Pentru că, prin sprijinirea necondiționată a fostei puteri dintre 1996 – 2000, societatea civilă românească, și așa slabă și nestructurată, a renunțat singură la rolul de instanță critică a câmpului politic. Eșecul clasei politice a fost însoțit, prin urmare, și de eșecul *elitelor cultural-civice*, care nu au reușit să găsească limbajul necesar desfășurării *dialogului social*. Împreună cu presa independentă, tot mai puțină de altfel, dar parte a societății civile, elitele cultural-civice ar trebui să funcționeze ca un factor constant de presiune, astfel încât, o dată la patru ani, să putem vota dacă nu altceva, atunci măcar altfel. Însă reforma clasei politice și reinventarea societății civile sunt doar condițiile necesare, dar nu și suficiente pentru succesul celei de-a doua tranziții spre modernitate. În fapt, condiția esențială este regăsirea autentică a *valorilor modernității*, infuzarea acestora în masa populației, ceea ce nu se poate întreprinde fără o la fel de profundă *reformă a educației*.

Interludiu etimologic și conceptual, cu a doua referire la prezent

În genere, politologii și ceilalți teoreticieni ai fenomenului politic disting între *politică* și *politicianism*, cel din urmă fiind, vorba lui Constantin Rădulescu-Motru: „un gen de politică – sau mai bine zis, o practică meșteșugită a drepturilor politice, prin care câțiva dintre cetățenii unui stat tind, și uneori reușesc, să transforme instituțiile și serviciile publice din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale”.³² Personale sau de grup, de clasă ori de castă, aș adăuga doar acestei definiții, în rest impecabile. Dacă așa stau lucrurile, este limpede că *politicianismul* veritabil nu poate fi practicat decât atunci când actorii săi care exercită puterea se află la guvernare. Și se află la putere nu prin abuz ori violență, nu dictatorial, ci prin voința poporului, pentru că *politicianismul* nu este posibil decât în *regimurile constituțional reprezentative*, care rezultă deci din alegeri „libere și corecte”, după cum sună o formulă deja consacrată. Așa cum constata același Rădulescu-Motru, în chip oarecum paradoxal,

³² Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul* (1904), în *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 3.

transformarea politicii, ca artă eminentă a amenajării binelui public, *le politicianism* nu se poate face decât „cu însuși consimțământul celor a căroră este menit să le aducă pagubă”.³³ În același loc, filosoful mai stabilește că există două forme de politicianism – una caracteristică popoarelor cu vechi tradiții în democrația reprezentativă, unde mecanismele reprezentării par să fi îmbătrânit și obosit, cealaltă destinată popoarelor recent intrate pe orbita parlamentarismului, care nu i-au descifrat încă bine mecanismele și, tocmai din cauza politicianismului, riscă nici să nu apuce să le descifreze vreodată curioz. În rândul acestora din urmă, s-ar înscrie și poporul nostru începând, principial, cu perioada pașoptistă și, faptic, cu guvernările liberale înfăptuitoare ale reformelor ce au condus la prima modernizare a României. Voi relua, la rândul meu critic, într-un alt capitol, critica lui Motru, acum revin însă la această mică explorare conceptual-etimologică.

Dacă un popor se supune violului politicianist înseamnă, oare, că el este masochist, că își dorește răul în locul binelui public? Desigur că nu. Scriam ceva mai sus că nu poți practica *politicianismul autentic* decât atunci când deții puterea, când exerciți guvernarea. Însă, pentru a te afla în această postură, în democrațiile reprezentative, trebuie să câștigi alegerile cu o majoritate satisfăcătoare pentru a putea forma guvernul, fie în exclusivitate, fie ca partener cu o pondere care să te facă indispensabil partidului câștigător. Trebuie deci să treci cu bine *procesul electoral*. Or, nimeni nu va declara în timpul desfășurării acestuia că va face *răul public*, nici că nu va urmări neabătut *binele public*, pentru că nu ar obține tocmai „consimțământul” despre care vorbea Motru. În campaniile electorale, toți partenerii jocului politic propun programe de guvernare, mai mult sau mai puțin realiste, fac promisiuni, relativ raționale sau deșănțat de iraționale, înfățișează „proiecte de viitor” pentru comunitate, mai realiste sau mai îndepărtate de „realitate”. De obicei, în campanii, cam toată lumea exagerează, dacă nu minte pur și simplu, făcând promisiuni complet lipsite de acoperire. Foarte puține partide au curajul să spună deschis adevărul tocmai din teama că adevărul nu te conduce la câștigarea puterii ori cel puțin la înregistrarea unui scor electoral bun. Însă, în democrațiile mature, există o anumită măsură în toate acestea, în vreme ce, în cele incipiente ori în cele

³³ *Ibidem*, p. 3.

„obosite”, tocmai măsura lipsește, ceea ce și conduce la instalarea *demagogiei* și/sau *populismului* și, pe cale de consecință, la metamorfozarea, mai subtilă ori mai brutală, a *politicii* în *politicianism*. Unii autori disting între *demagogie*, definită ca un mijloc și o tehnică de accedere la putere, și *populism*, descris ca o doctrină politică. Cu rădăcini în narodnicismul rus și în fascismul italian, *populismul* s-a manifestat, în special, în Estul Europei interbelice, sub forma tentativelor de „depășire a democrației reprezentative”, în special în mișcările sociale apropiate de nazism și fascism, precum legionarismul din România ori mișcarea ustașă a lui Ante Pavelici în Croația, ce-și propuneau să aducă „poporul” direct la guvernare, cel mai adesea pe cale revoluționară deși, de câte ori au avut prilejul, au participat la alegeri.³⁴ De altfel, însuși Hitler și partidul său „național socialist”, deosebit de bolșevici, au ajuns la putere prin mecanismul alegerilor, ceea ce nu i-au împiedicat să dizolve la puțină vreme după aceea Reichstag-ul și să lichideze pluralismul democratic. Acum, *populismul* s-a răspândit neliniștitor în Europa în maniera naționalismelor celor mai diferite: lepenismul în Franța, heiderismul în Austria, „Autoapărarea” și Partidul Familiilor poloneze pe malurile Vistulei, mișcările de tip „România Mare” ori Jirinovski, asociind adesea, într-un talmeș-balmeș ideologic, extremismul de dreapta cu cel de stânga. În unele dintre aceste mișcări, se înregistrează chiar o „evoluție” spre un fel de *neopopulism*, mai subtil, mai ascuns, mai pervers, menit să-l facă acceptabil câmpului politic democratic, dar nu mai puțin periculos.

De fapt, cu originea în grecescul *demos*, cel dintâi, și în latinescul *populus*, cel de-al doilea, ambele traducibile prin „popor”, termenii *demagogie* și *populism* desemnează fenomene similare de patologie politică. Și, astfel, prin *demagogie* și/sau prin *populism*, printr-un soi de abilă alchimie, *democrația* se transformă și ea din „puterea poporului” în „puterea asupra poporului”, cu tot cu „consimțământul” celui din urmă.³⁵ În foarte multe dintre dicționarele moderne, *demagogia* și *populismul* primesc adesea, de altfel, semnificații identice,

făcând distincția dintre mijloc și scop, dintre tehnică și doctrină. Dacă menținem distincția, ceea ce mie mi se pare necesar, *demagogia* este o „metodă de înșelare a publicului (folosită de politician) prin promisiuni mincinoase și discursuri bombastice”.³⁶ Prin urmare, *demagogia* trimite, în același timp, la minciună, la floricone etc., dar și la bine cunoscutele vorbe mari și frumoase: „patria străbună”, „patria în pericol”, „vom urmări neștirbit interesul public”, „binele cetățenilor”, „progres și bunăstare pentru toți”, „tot românul să trăiască”, „Să trăiți bine” etc. Spre deosebire de majoritatea celorlalte construcții ideologice, *populismul* se instituie în doctrina politică aproape exclusiv prin asemenea mijloace, prin astfel de tehnici discursive. În fond, *demagogia* nu este altceva decât un proces de *manipulare a speranței*, un joc cu speranțele și așteptările alegătorilor ce urmează să devină guvernați și care, desigur, doresc să fie bine guvernați. Cu cât un discurs politic și/sau electoral este mai plin de asemenea expresii, cu atât șansele ca acesta să fie pur demagogic cresc, cresc de asemenea și șansele ca *populismul* să se instituie doctrinar. Ceea ce nu înseamnă că partidele mai abile și politicienii mai rafinați nu sunt în stare de adevărate virtuozități demagogice prin apelarea și la un limbaj mai tehnic, dacă publicul (sau) cărui se adresează este mai instruit, inclusiv sub aspect politic. Atunci i se va vorbi, de pildă, despre „scăderea impozitelor și a taxelor” și creșterea concomitentă a „încasărilor bugetare” și, deci, a „alocațiilor pentru cheltuielile publice”, ceea ce este imposibil practic, dar ușor de pronunțat într-o adunare electorală sau în fața camerelor de luat vederi.³⁷ Nu există, prin urmare, doar o *demagogie* pentru „vulg”, ci și una pentru populația mai cultivată. Pe de altă parte, e limpede că *demagogia* este utilizată, în grade variabile, nu doar de partidele din familia populistă ci, măcar conjunctural, de aproape orice fel de partide.

³⁴ Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, ediția a doua, volumul II, Iași, Editura Mydo Center, 1995, p. 380. Definiții similare în *DEX*, *Larousse* etc.

³⁵ În campaniile electorale românești din 1990 și 1992, asemenea mirabile propuneri nu au apărut, pentru că subiectul nu era interesant, interesantă fiind „tema maghiară” de pildă, însă aproape toate partidele s-au revansat în campaniile din 1996, 2000, 2004. În 2000, liberalii și UFD-iștii s-au abținut de la propunerea unor asemenea miracole economice și au fost sancționați corespunzător de electoratul nostru ce crede mai mult în minuni decât în realități.

³⁴ V. de pildă Allan Bullock, Oliver Stallybrass (eds), *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Fontana/Collins, London, 1977, art. „Populism”, pp. 487–488.

³⁵ În celebrul dicționar Bailly, *demagogia* înseamnă atât „arta de a conduce poporul”, cât și „arta de a conduce poporul prin câștigarea favorurilor acestuia”. Interesant este că am mai putea găsi o origine și în *Damaios* (*Mincinosul*), porecla dată lui Poseidon.

Dacă *demagogia* trimite la minciună, la promisiunea deșartă, la ficțiunea discursivă, *realismul politic* ne îndreaptă înspre lucruri, fapte, evenimente, deci spre cele ce există ori măcar au puțința să existe. Latinescul *res* are o mulțime de sensuri, dar coerente între ele: „faptă, acțiune; întâmplare, eveniment; fapt, realitate; lucru, obiect, ceea ce există”.³⁸ În recenta ediție a dicționarului Șăineanu, de altfel, cel de-al treilea sens pentru termenul „realism”, după cel filosofic și cel estetic, este formulat astfel: „atitudine care ține cont de realitate; simț al realității; simț practic”.³⁹ Problema redutabilă este aceea că, în condițiile unui electorat cu o cultură civică și politică sumare, *realismul politic* nu pare rentabil, nu promite să aducă prea multe voturi. În campania din 1996, partidele de opoziție au crezut că-și pot asuma un *discurs electoral demagogic*, poate chiar mai demagogic decât al guvernanților de atunci!, pentru a câștiga alegerile, gândind că, ulterior, odată ajunse la guvernare, vor putea aplica o *politică realistă*, adică bazată pe fapte, pe realități, pe o reformă – în special economică – autentică. În realitate, și-au întins singure o capcană din care nu au mai putut ieși până aproape de finalul mandatului. La cea mai mică adiere de vânt reformist, începeau protestele sindicale și de stradă, protestatarii cerând – legitim din punctul lor de vedere – respectarea promisiunilor electorale. Și astfel, politicienii fostei „opoziții democratice” au reușit și ei să transforme *politica* în *politicianism*, ba chiar printr-un fel de mișcare în spirală: promisiuni electorale demagogice – încercări timide de reformă – renunțarea la acestea în urma protestelor populare – altă încercare – alte proteste – altă renunțare etc. Reforma începută odată cu guvernul Isărescu, destul de timidă de altfel, a sosit prea târziu pentru a se culege roadele și a condus la eșecul electoral de proporții cunoscut. Pare limpede că este imposibil să câștigi alegerile cu un *discurs demagogic* și chiar *populist*, pentru a încerca apoi să guvernezi în spiritul adevărului și *realismului politic*. Care este soluția atunci? Nu există, din păcate, o soluție pe termen scurt, ci doar una pe termen lung, ce ține, în același timp, de o *dublă maturizare* – una a *clasei politice*, care trebuie să acceadă la un minim consens în ceea ce privește obiectivele reformei, interesul național și eliminarea mutuală a demagogiei/populismului din discursurile

limbajelor partidelor, cealaltă a *electoratului*, ceea ce ține de *educația civică*, astfel încât acesta să înțeleagă cu adevărat care este sensul reformei, care sunt costurile acesteia și, pe cale de consecință, să nu poată fi sedus de cântecele de sirenă ale promisiunilor deșarte. Sunt spus, nu se poate ieși din *demagogie/populism* decât printr-un consens al clasei politice, iar prin informarea corectă și educarea alegătorilor, printr-un consens general privind viitorul națiunii. În cele din urmă, trebuie să înțelegem cu toții că nu este posibil să ajungem la un liman prin minciună și autoînșelare, prin procesul de *transfer al fantasmelor*, presupus de *demagogie* și cu atât mai mult de *populism*, ci numai prin adevăr și *realism politic*. Însă pentru a se ajunge la consensul clasei politice, ar trebui probabil să fie vorba de o *altă clasă politică*. Aceasta, la rândul ei, nu poate fi decât produsul *altui sistem politic și electoral* decât cel rezultat din *Constituția din 1991*, revizuită insuficient în 2003, care a eșuat deja în ceea ce privește tranziția capitalistă a țării. Cum însă reformarea sistemului politic și electoral nu poate fi produsă decât de *actuala clasă politică*, interesată de fapt în menținerea *status quo*-ului, îmi este teamă că ne aflăm într-un „cerc vicios”.⁴⁰

O reîntoarcere la Rădulescu-Motru

Fără îndoială că, în *Cultura română și politicianismul*, Motru are dreptate în câteva privințe, mai ales atunci când semnalează malformațiile, efectele perverse ale procesului de modernizare inițiat și dirijat de liberali vreme de câteva decenii. Are dreptate și în chestiunea teoretică a definirii politicianismului. Numai că apartenența sa la mișcarea conservatoare era atât de puternică, atât de consecventă, încât aruncă și copilul împreună cu apa murdară din baie. Modernizarea era vitală pentru destinul țării, iar ea nu se putea înfăptui, după cum avea să o dovedească Lovinescu detaliat, decât prin sincronizarea rapidă cu Apusul, deci o sincronizare ce presupunea

³⁸ G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p.1058.

³⁹ L. Șăineanu, ediția citată, volumul IV, p. 350.

⁴⁰ Între reformele necesare ale sistemului: eliminarea falsului bicameralism fie prin adoptarea unui autentic, fie printr-o soluție monocamerală, adoptată de majoritatea statelor estice în care reforma a reușit; reducerea drastică a numărului de parlamentari; trecerea treptată spre votul uninominal, ca o etapă necesară în votul de listă preferențială. E chiar ciudat cum „votul de listă” în loc să întărească partidele, cum se întâmplă de obicei, la noi le-a transformat în structuri clientelare și evasinafiote.

și recuperarea unei întârzieri de câteva secole față de *trendul istoric* pe care ne hotărâsem să-l adoptăm.⁴¹ O sincronizare ce nu se putea realiza decât prin *imitație*, prin importarea *formelor*, adică a instituțiilor și a legilor caracteristice civilizației occidentale moderne, proces desfășurat în condițiile unei tensiuni continue între *forțele revoluționare* și cele *reacționare*. Între altele, procesul a însemnat adoptarea democrației reprezentative, de tip parlamentar. Or, în această chestiune, Rădulescu-Motru, cel puțin aparent, se înșela când vorbea despre grabă excesivă. În fond, trecerea de la votul pe colegii electorale, bazat pe cens, spre „sufragiul universal“, anunțată încă în proclamațiile de la 1848, s-a făcut relativ lent⁴², acesta fiind consacrat la peste două decenii de la apariția cărții sale, prin *Constituția din 1923* și nu a devenit cu adevărat efectiv nici măcar până în 1938, la amendarea acesteia.⁴³ Or, în condițiile sistemului de vot existent la 1904, plaja pentru *demagogie/populism* era mult mai mică, iar *politicianismul* un fenomen de-a dreptul benign față de ce avea să devină după aproximativ douăzeci de ani.

Filosoful este însă cu adevărat important în altă privință – și anume atunci când trece de la bine cunoscuta critică maioreșciană a „formelor fără fond“ la „critica fondului“.⁴⁴ În fond, acele reforme, atât de necesare, erau aplicate unei populații cu o mentalitate arhaică, un amestec ciudat de colectivism și anarhie, în proporție de peste optzeci de procente rurală și, în același timp, majoritar analfabetă și săracă. Din acest motiv apetența autentică la niște reforme din care nu înțelegea mare lucru nu putea fi decât foarte redusă, ceea ce a și determinat introducerea lor „de sus în jos“, dinspre clasele cultivate.

⁴¹ E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, 3 volume, București, 1924-1925, *passim*.

⁴² Relativ lent, dar, analizând consecințele, poate nu suficient de lent!

⁴³ Prima formă de vot censitar a fost introdusă prin *Regulamentele organice*, conducând la apariția „divanurilor ad-hoc“ din Principate, cele ce aveau să decidă Unirea. În baza *Constituției din 1923*, femeile au votat prima oară de-abia la alegerile locale din 1929, iar magistrații și militarii au rămas practic fără drept de vot până la suspendarea regimului parlamentar, nevotându-se vreodată legea specială ce-i privea. Vezi P. Perrineau, D. Reguié, *Dictionnaire du vote*, PUF, Paris, 2000. Capitolul despre evoluția sistemului de vot din România este redactat de Mihnea Berindei.

⁴⁴ Ștefan Afloroaei, „Temps historique et critique de la culture: C. Rădulescu-Motru“, în Al. Zub (editor), *Culture and Society. Structures, Interferences, Analogies in The Modern Romanian History*, Iași, Editura Academiei, 1985, pp. 137-153.

În fața criticilor lui Motru, trebuie să recunoaștem că, date fiind condițiile istorice, economice, culturale și demografice, aceste sisteme au funcționat neașteptat de satisfăcător până după cel dintâi război mondial. Au funcționat, deci, în condițiile unui sistem democratic destul de aproximativ – din 1867, în condițiile unei monarhii constituționale, cu un parlament ales prin vot censitar. Criticabil ar fi acest sistem electoral din punctul de vedere al unei democrații depline, trebuie să recunoaștem cel puțin faptul că nu solicită extensia insuportabilă a demagogiei.⁴⁵ De altfel, Motru însuși avea să constate, după adoptarea sufragiului universal în 1923, în condițiile demografice amintite ale României, ce înseamnă cu adevărat *demagogia*, ca practică electorală, și *politicianismul*, ca politică efectivă.⁴⁶ El descrie, de altfel foarte expresiv, proporția nemăsurată pe care a luat-o demagogia în satele noastre, mania proclamațiilor generoase în drepturi și, libertăți, patetismul de un grotesc uriaș, grandilocvența găunoasă, aducătoare de voturi, dar sterilă în rezultate.

Într-un singur punct i-aș da, deci, întru totul dreptate lui Rădulescu-Motru în ceea ce privește rapiditatea reformelor din perioada primei noastre modernizări – mă refer la introducerea pripită a votului universal. În nici două decenii de la *Constituția din 1923*, parlamentarismul românesc a trebuit să depună armele. În fața autoritarismului și totalitarismului desigur, sub exemplul unor state occidentale de altfel, dar după ce se și autosabotase cu mult folos. Este la fel de riscant să lucrăm cu „trecuturile posibile“ ca și cu „viitorii posibili“, dar nu e ilegal intelectual să ne întrebăm dacă dictatura regală și cele ce au urmat ar fi fost inevitabile, dacă legionarismul ar fi părut la fel de promițător, dacă democrația interbelică ar fi intrat atât de rapid și profund în disoluție, dacă n-ar fi avut loc o alunecare la fel de rapidă și profundă a vieții publice românești în politicianism și demagogie. În fond, e dificil să adopți instituții și legi europene cu o populație majoritar analfabetă, ancorată în sărăcie și minunate reverii paseiste și cu o clasă politică cantonată în moravuri și mentalități levantine. Pentru că extinderea electoratului

⁴⁵ Nu e inutil să amintesc că în patria democrației moderne, Anglia, femeile și-au câștigat dreptul de vot de-abia în 1918, după îndelungată și radicală „mișcare a sufragetelor“ și după ce o celebră lideră a fost accidentată grav pe hipodrom!

⁴⁶ C. Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, București, 1937.

a însemnat, în același timp, și o hipertrofiere a clasei politice, care a început să nu mai semene aproape prin nimic cu aceea de pe vremea Părinților Fondatori – pașoptiștii, junimiștii, chiar conservatorii și bătrânii liberali. Cei din urmă, oricât ar fi polemizat între ei, oricât de diferite le-ar fi fost soluțiile, se situau totuși pe poziții sociale și intelectuale apropiate și, orice le-ai reproșa, nu le poți totuși reproșa nici incompetența, nici lipsa bunei-credințe, nici lipsa spiritului de sacrificiu pentru binele public⁴⁷. În fond, orice proces de extindere precipitată a elitelor conduce între altele la degradarea accentuată a acestora. „Lupii tineri” care, vorba teoriei lui Vilfredo Pareto, trebuiau să înlocuiască „vulpile conservatoare” s-au comportat adesea ca niște „lupi turbați”, ba chiar și foarte lacomi pe deasupra, deci ca niște „elite de pradă”, în sensul cel mai propriu posibil al formulei!

După 1989 – noua eră a demagogiei

Dacă demagogia și politicianismul interbelice, ce au condus la eșecul primei modernizări a României, pot fi explicate prin întâlnirea oarecum suprarealistă dintre votul universal și o populație precară economic și cultural, în marea ei majoritate analfabetă, ce anume ar putea explica fenomenele identice din timpul acestei de-a doua modernizări? În fond, acum, este vorba despre o populație majoritar urbană și pe deasupra, nu doar alfabetizată, ci și relativ bine calificată profesional. În opinia mea, putem depista chiar mai multe cauze decât ar fi necesare pentru a explica fenomenul. Prima este de natură istorică – delirul verbal n-a fost inventat nici de politicienii tranziției, nici măcar de comuniști. Cei din urmă doar l-au intensificat și generalizat – comunismul fiind o lume a demagogiei perfecte, în care „vorbele” și „faptele” par să nu mai întrețină nici o relație între ele⁴⁸ –, în vreme ce politicienii tranziției au reușit s-o refacă pluralistă,

⁴⁷ Am mai spus-o – ca să propui în proprietățile țărănilor ori „sufragiul universal” la 1848, ca să le și produci ulterior trebuia, în fond, să renunți fie la propriile pământuri, fie la privilegiile de clasă.

⁴⁸ Interesant este că finalul comunismului a abundat în „legi semiotice”, cum ar fi legea drapelului ori cea a formulelor de adresare între cetățeni. Cea din urmă conduce, între altele, la expresii paradoxale de genul „Domnia Sa, Tovarășul Nicolae Ceaușescu”!

și să reducă prea mult intensitatea orbitoare de dinaintea de revoluția din decembrie 1989.⁴⁹ Lucru perfect posibil în condițiile unei populații majoritar urbane, însă de dată foarte recentă, rezultat al unor procese de industrializare/urbanizare forțate. O populație alfabetizată într-adevăr, dar supusă, aproape o jumătate de secol, activ în virtutea științei de carte, presiunii unei demagogii totale, multidimensionale și beneficiind de o mare varietate de canale de comunicare.⁵⁰ Pe deasupra, cea mai mare parte a acestei populații urbane produsă de comunism era, de fapt, în termeni sociologici, rur-urbană, alcătuită din „muncitori” la prima generație și din „intelectuali” și cadre de extracție imediat rurală, foarte fericiți că socialismul real le a oferit marea șansă de a scăpa mizeriei postbelice a satelor natale, de a înlocui astfel „sapa” fie cu strungul, fie cu „mapa”. Pe deasupra, proletariatul socialist a și fost condiționat în credința privind rolul său de *clasă conducătoare*, fapt care, pe de o parte, l-a determinat să voteze democratic cu cei pe care îi considera, încă din perioada pre-revoluționară, reprezentanții săi, iar pe de altă, să aducă, de câte ori a fost solicitat, anumite „corecții” democrației, prin nenumăratele „mizeriade” și „fesenade”, manifestări tipic bolșevice ori fasciste. De altfel, din această populație s-a născut în proporție covârșitoare și *clasa politică a tranziției*, iar ea este într-adevăr reprezentativă, pentru simplul motiv că, în condițiile democrației parlamentare, chiar aproximative cum este încă a noastră, aleșii funcționează ca un fel de eșantion din populația electorală totală. Un eșantion reprezentativ, prin urmare, pentru că o clasă politică nu se poate situa foarte mult deasupra populației din interiorul căreia este extrasă sau, mai exact, se extrage printr-un arivism în principiu pozitiv, în ceea ce privește mobilitatea socială, dar atât de negativ prin efectele politice imediate. Ar fi fost, oare, o soluție ca tranziția spre democrația deplină să se fi produs printr-un interludiu caracterizat de un sistem electoral cenzitar? Dincolo de faptul că nu s-ar fi potrivit cu obiceiurile europene de astăzi, pe care cu dificultate încercăm să le asimilăm, rămâne întrebarea: pe ce bază am fi putut stabili censul? În funcție de studii? Dar comunismul ne-a scos pe toți mai mult sau mai puțin școliți, oricum cel puțin cu o școlaritate obligatorie de

⁴⁹ Liviu Antonesei, „Închiderea care (se) deschide”, în *Nautilus. Structuri, momente și modele în cultura interbelică*, Editura Cronica, Iași, 1998, pp. 187–192.

⁵⁰ Liviu Antonesei, „Cultura politică în România post-totalitară”, în *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*, Editura Polirom, 1997, pp. 113–125.

zece clase și cu o anumită calificare profesională. În funcție de avere? Dar majoritatea eram aproape la fel de săraci, iar cei mai puțin săraci erau tocmai cei pe care, teoretic, revoluția îi alungase de la putere. Ar fi fost utilă o formă ori alta de lustrare? Nu cred nici acest lucru. În primul rând, pentru că, în acord cu Havel și Michnik⁵¹, sunt de părere că nu trebuie să procedăm „ca ei”. E adevărat că, în cele din urmă, Havel a fost în acord cu Parlamentul și populația și a promulgat „legea lustrării”, dar acolo a fost, în prealabil, posibil ca legea să fie propusă și votată de către Parlament și trecută prin referendum. Că la noi ar fi fost imposibil, mărturie stă nu doar soarta *Proclamației de la Timișoara*, ci și ceea ce s-a întâmplat cu „Legea Ticu”, „a deconspirării Securității ca poliție politică!”, care a ieșit din Parlament atât de maltrată încât autorul nu-și mai recunoaște paternitatea. De altfel, chiar în această formă mutilată, aplicarea ei a fost mereu tergiversată și este incompletă. Recent, au fost câteva modificări benefice legii, dar mă tem că n-a mai rămas mare lucru de „deconspirat”. Am amintit foarte potrivit titlu al eseului lui Michnik – în fond, peste tot în Est, la puțină vreme după revoluțiile din 1989, a avut loc un fel de „restaurație de catifea”, doar că la noi catifeaua a păstrat mereu ceva din asprimea și grosolănia postavului cazon comunist. Acum, la aproape șaptesprezece ani de la prăbușirea comunismului, iar vorbim de lustrare. După ce Iliescu a fost președinte zece ani, îl vom lustra pe Mihai Răzvan Ungureanu de la Ministerul de Externe!

Din cele spuse până aici, s-ar putea crede că sunt într-un total pesimist în ceea ce privește viitorul actualei modernizări. Sunt mai degrabă dezamăgit în ceea ce privește prezentul acesteia. În ceea ce privește viitorul, eu cred că nu este totul pierdut. Mai întâi, pentru că, deosebit de sfârșitul primei modernizări, acum contextul internațional este mult mai favorabil. Pe deasupra, după ce am încercat ambele extremisme în forme pure și le-am constatat eșecul, este foarte puțin probabil să le mai încercăm din nou. Pericolul ce ne pândește pare mai degrabă un fel de *populism neideologic*, după exemplul celui din care Mexicul, de pildă, n-a reușit să iasă decât după vreo șaptezeci de ani, cu un partid „revoluționar instituțional” – frumos oximoron! – ce părea să se eternizeze la putere. Actualul PSD a încercat, nu fără șanse, să se obișnuiască într-un asemenea

rol⁵² – accident paradoxal ba de UDMR, ba de PRM – care e caracterizat de un populism în stare infinit mai pură decât partidul de guvernământ –, în vreme ce „opozitia democratică”, din propria-i voință de altfel, și-a revenit foarte greu din șocul pierderii dramatice a alegerilor din 2000 și risca să devină din ce în ce mai decorativă. Interesant este faptul că, deși nu părea până în anul alegerilor din 2004 capabilă să se coaguleze și să crească pe fondul previzibilei instabilități a guvernării, a reușit în schimb să producă un fenomen destul de straniu într-o societate normală, și anume *demagogia de opoziție*, iar prin anumite pârghii de putere locală, și un *populism* nu excesiv diferit de cel al partidului de guvernământ. De-abia când alegerile au lăsat la poartă, și-a schimbat pe neașteptate stilul, reușind o recuperare spectaculoasă în fața guvernamentelor. Este interesant de semnalat că era un discurs cu mai puține nuanțe demagogice și populiste, ba chiar riscând declarații și propuneri vândt nepopulare. De unde am putea concluziona că procesul de maturizare reciproc despre care scriam mai sus pare să fi fost inițiat! Dar, observând ce a urmat alegerilor, ne dăm seama că ar fi o concluzie excesivă.

Estimp, principalul fost partid de guvernământ (PSD) a purces la o timidă relansare a reformei economice și instituționale (a căta, mare, într-un deceniu și jumătate?), foarte curios aseasonată de altfel cu o altă practică imposibilă într-o societate normală – mă refer la completarea simplei *demagogii verbale* cu o autentică *demagogie a faptelor*. Ce termen ar fi mai potrivit pentru fenomene precum: „relansarea privatizării prin naționalizare”, „relansarea producției pe sfoc prin comenzile de stat pentru fabricile falimentare”; „despăgubirea pierdanților de la FNI – o afacere pur privată! – de la bugetul statului”, „anularea datoriilor la bugetul de stat și la cele ale asigurărilor sociale și de sănătate pentru întreprinderi ce-ar fi trebuit falimentate de multă vreme”, „mărirea salariilor fără acoperire în creșterea productivității”, „cornul și laptele”, „compensații la tot poporul” ș.a.m.d. Mă îndoiesc că asemenea populisme zise și făcute vor avea un efect educativ, ne vor îndrepta către o necesară „etică a muncii”. Pentru că, totuși, capitalismul are și o indiscutabilă dimen-

⁵² Merită să ne întrebăm dacă PSD, în ciuda apartenenței doctrinare declarate, nu a suferit sub conducerea fostului lider Adrian Năstase un proces de glisare către ceea ce politologii numesc de câțiva vreme „neopopulism”, după ce pe vremea primei sale guvernări fusese de un populism aproape clasic.

⁵¹ Adam Michnik, *Restaurația de catifea*, Editura Polirom, Iași, 2001, *passim*.

siune etică, cum ne învăța încă Weber – nu neapărat protestantă, desigur! De altfel, pierderea alegerilor a arătat că simpla *demagogie*, chiar dacă depășește dimensiunea verbală, nu mai este o soluție sigură.

De ce cred, totuși, că nu este totul pierdut? De ce sunt moderat, chiar foarte moderat, dar totuși optimist pe termen lung și poate mediu? În afara contextului internațional, în care includ și presiunile binevenite ale instituțiilor internaționale, precum FMI, Banca Mondială și UE, și ale agențiilor de rating, există un factor intern care mă conduce la această atitudine. Și anume faptul că, oricât de timidă, de lentă, de incompletă, *reforma a devenit ireversibilă*. Deja este mult mai costisitor, din toate punctele de vedere, s-o stopezi decât s-o continui. Un fapt pe care fosta administrație, în felul său atât de contorsionat, pare să-l fi înțeles deja. Deși s-a întrecut cu precedentă guvernare în *demagogie* și *populism*, deși s-a întrecut și pe sine însăși în această privință, odată ajunsă la putere, a trebuit să uite cel puțin o parte din promisiuni și să vireze ceva mai la dreapta decât îi este felul și decât i-ar fi fost pe plac. Da câteva ori, ex-premierul (Adrian Năstase) nu doar că a respins revendicările imposibil de satisfăcut, dar s-a răstit energic la cei ce l-au adus la putere împreună cu partidul dumisale. Fosta administrație a trebuit să facă, prin urmare, și puțină *politică*, nu doar *politicianism*, să-și estompeze în oarecare măsură *populismul*. În cele din urmă, ori că vrei ori că nu vrei, *faptele* își spun chiar ele cuvântul, te obligă la un quantum oarecare de *realism politic*. Fapt ce pare să fi fost măcar parțial înțeles și de puterea în exercițiu, altfel nu se reduceau „stegulețele roșii” de la 14 la 4! Nutresc speranța că, pe măsură ce vom deveni cu toții, alegători și aleși, conducători și conduși, electorat și clasă politică, mai înțelepți, *acțiunea politică responsabilă* va înlocui tot mai mult și mai substanțial *vorbăria politică iresponsabilă*, așa încât să devină aproape lipsit de importanță cine guvernează. Altfel, chiar nu va mai fi nici o speranță, pentru că „timpul nu mai are răbdare”. Și nu prin comparație cu statele dezvoltate, ce par distanțate la ani-lumină, ci cu foștii frați întru suferință, înfinți mai performanți decât noi, cu reformele ajunse spre capăt, intrați deja nu doar în NATO, unde contextul lui 11 Septembrie 2001 ne-a adus și pe noi, dar care s-au integrat cu mult înaintea noastră în *Uniunea Europeană*. Ei par să fi regăsit modernitatea, sau să se fi regăsit în modernitate,

de vreme ce noi rătăcim încă nu doar în parcurgerea drumului, ci într-o tăcere ce privește fixarea precisă a țintei.⁵³

Ce-i de făcut? Chestiunea fondului, reforma și puterile educației publice

A venit momentul să ne punem întrebarea pe care și-a pus-o înainte, uitându-l, de altfel, pe Herzen. Ce-i de făcut? Nimic altceva, decât să trecem de dimensiunile reformei politice și economice, decât la „educație europeană”, după cum sună titlul unui frumos roman de Roman Gary, scriitor de limbă franceză născut însă pe aici pe undeva, prin Europa Răsăriteană, hăituit de naziști în timpul războiului și având vansa de a evada în Apus cu puțin înainte de instalarea comunismului. O personalitate emblematică, un persecutat care, poate din acest motiv, înțelegea sensul formulei din titlul romanului său mai bine decât noi toți.

Din cele scrise până aici, s-ar putea crede că investesc prea multă încredere în puterile educației, că privesc educația ca pe un fel de panaceu universal, menit să rezolve toate gravele probleme ale unei comunități, cum este comunitatea noastră. Dar nu sunt nici chiar atât de naiv, nici orb la „deregările” prin care au trecut popoare foarte bine educate, cum era cel german de pildă, când îi aducea pe naziști la putere prin alegeri libere! Ceea ce vreau să spun este mult mai simplu – educația nu poate rezolva toate problemele, dar fără o educație de bună calitate, centrată pe valorile europene ale modernității, toate celelalte probleme sunt mult mai dificil, poate chiar imposibil de rezolvate. E un lucru pe care l-au presimțit și Părinții Fondatori, ba chiar și Sămănătoriștii atunci când se pronunțau și activau pentru „luminarea poporului”, pentru generalizarea și obliga-

⁵³ În context este înduioșător să-mi amintesc că, în 1997, fostul președinte Emil Constantinescu lansase, spre uimirea întregii clase intelectuale, în legătură cu România aceluși an, conceptul de „post-tranziție”. Politicienii momentului cred, la fel de comic, că tranziția se va încheia la 1 ianuarie 2007 sau 2008, în funcție deci de data aderării la UE. Ca să le scădem puțin febra, nu e inutil să le spunem că *aderarea* nu e decât primul pas al *integrării*, care se va încheia doar odată cu asimilarea tuturor standardelor europene, începând cu valorile cadru ale modernității. Și când se va încheia acest proces, va începe altă tranziție, de data aceasta împreună cu întreg spațiul comunitar. Pentru că umanitatea nu stă pe loc, ci tot tranzitează!

tivitatea educației de bază. Este ceea ce s-a străduit Haret să pună în operă ca ministru al educației, după puterile economic-financiare de atunci ale României. Este, de asemenea, ceea ce știa foarte bine și Motru atunci când dezvoltă critica teoriei „formelor fără fond” într-o veritabilă „critică a fondului” și când descoperă că ameliorarea acestuia este vorbă în vânt fără a se recurge la puterile tămăduitoare ale „luminării”, ale educației. Este și sensul acțiunii școlii lui Gusti, a cărei deviză era, totuși, „cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii”.⁵⁴ Poate că mă repet, dar modernizarea nu poate fi provocată fără a introduce „formele” moderne – legi, instituții, proceduri etc., însă acestea vor rămâne de-a pururea „goale”, le vor maimuțări, în cel mai bun caz, pe cele autentice, dacă nu vor fi „umplute” de un „fond” pregătit pentru această funcție, deci de un fond educat în acest spirit. Din acest motiv, nu mă voi opri să afirm că orice comunitate aflată într-un amplu și multidimensional proces de modernizare, deci de reformare, trebuie să situeze, în centrul tuturor reformelor, *reforma educației*, o reformă amplă și profundă, plecând de la formularea exactă a *idealului educativ al modernității*, cel conturat în jurul valorilor fundamentale deja puse în lumină⁵⁵, trecând prin metamorfozele curriculare obligatorii și sfârșind cu „pilotarea” exigentă a întregului sistem educativ în funcție.⁵⁶ Dacă am fi înțeles aceste lucruri, atunci, în zorii revoluției din decembrie 1989, am fi procedat la mobilizarea capacității de expertiză din domeniul educației, am fi obținut prin aceasta un *proiect al reformei globale a educației* care să fi rămas valabil dincolo de fireștile, în cadrul pluralismului democratic, schimbări de putere și de guverne și care să fi fost urmărit pas cu pas, indiferent de cine ar fi fost la guvernare. În loc să procedăm astfel, noi am inițiat, cu prilejul fiecărei schimbări de putere, dacă nu cu ocazia fiecărui nou guvern sau nou ministru⁵⁷, tot felul de „reforme” ale educației, fără a duce vreuna la capăt și fără a privi ansamblul fenomenului educațional din România.

⁵⁴ Cred că ar fi instructiv să recităm astăzi H. H. Stahl, *Amintiri și gânduri din vechea școală a monografiei sociologice*, Editura Minerva, 1981, iar dacă avem răbdare, chiar culegerile de conferințe de la Institutul Social Român.

⁵⁵ Pe larg, în Liviu Antonesei, *O introducere în pedagogie. Dimensiunile axiologice și transdisciplinare ale educației*, Editura Polirom, 2002, pp. 53–120.

⁵⁶ Vezi *op. cit.*, pp. 127–154. De asemenea, Gilbert de Landsheere, *Le pilotage des systemes d'education*, Bruxelles, 1994.

⁵⁷ Nu e oare simptomatice că, dintre toate ministerele, Ministerul Educației și-a schimbat de cele mai multe ori nu doar numele, ci și titularul?

În asemenea proiect ar fi trebuit să plece de la analiza completă a sistemului educativ moștenit, în toate dimensiunile și la toate nivelurile sale, ar fi trebuit, de asemenea, să procedeze la analiza comparativă a celor câtorva reforme de succes din deceniul al nouălea al secolului trecut – mă refer, îndeosebi, la reforma franceză și la cea engleză, reforme complete și profunde⁵⁸, dar experiențe acumulate și acumulate, de asemenea, în Japonia, SUA ori statele scandinave – și ar trebuit să înțeleagă și să afirme răspicat că, în prezent și în viitor, educația lucrează pentru viitor, nu pentru trecut și cu atât mai puțin pentru trecut!

Og, o educație proiectată pentru viitor, nu se poate dispensa nici de analiza prezentului, nici de radiografia trecutului. Iar dacă am proceda serios la aceste investigații, am constata că, de pildă, la începutul mileniului al treilea, noi continuăm să definim *națiunea*, chiar dacă ne propunem integrarea europeană!, în sens *etnic*, în loc să o alocăm, cum s-ar cuveni unul *civic*. Problema este căți dintre români ar înțelege acest concept, totuși nu foarte complicat, pe numele său *națiunea civică*? Din păcate, nu foarte mulți și, încă mai regretabil, nici măcar cea mai mare parte a *elitelor politice*, din păcate și *intelectuale*. De ce? Pentru că așa ne învață „tradiția” și pentru că noi nu suntem în stare să distingem partea fertilă de cea dăună a tradiției. Noi, aproape toți, avem tendința să valorizăm exclusiv pozitiv tradiția, fără a observa că acolo sunt cuprinse și laptele noastre reprobabile, lașitățile, trădările, prejudecățile și idiosincraziile noastre. Tradiția cuprinde, în fond, toată moștenirea noastră, cu bunele, mai puțin bunele și ne-bunele acesteia. Noi ne mirăm, de pildă, de modul în care se comportă cetățenii obișnuiți în raport cu legea, sau de comportamentul lor electoral în raport cu *demagogia* și *populismul*, dar nu suntem oripilați de orbirea conceptuală a elitelor noastre, nici de comportamentele lor publice, adesea, măcar consternante. Aceasta este o chestiune de *educație civică*, evidentă din păcate la toate nivelurile și în toate grupurile noastre sociale, în întreg corpul comunității. Iar *educație civică* nu înseamnă, pur și simplu, asimilare de concepte și teorii privind democrația, drepturile și obligațiile cetățenești, cunoașterea legislației și a mecanismelor votului, ci lucruri poate mai banale teoretic, dar mai eficiente în ordine pragmatică, cum ar fi respectul acordat

⁵⁸ Liviu Antonesei, *op. cit.*, pp. 155–209.

celuilalt, al legii, asimilarea tuturor valorilor care au clădit democrația liberală, deci modernitatea politică, adică respectul procedurilor. Până la urmă, ceea ce numim democrație, libertate, egalitate și responsabilitate, nu sunt chestiuni abstracte, ci realități pe care trebuie să le regăsim în atitudinile și comportamentele noastre, deci în *proceduri*. Iar *educația civică*, care nu poate fi rezumată la o simplă disciplină școlară și academică, pentru că nu e pur și simplu o chestiune de manual!, ci ar trebui să fie efectul global și final a tot ceea ce noi învățăm în familie, în școală și în afara acestora, efect ce se manifestă prin *respectul și asimilarea procedurilor*. Într-o terminologie limpede didactică, vreau să spun că nu este suficientă *instrucția*, ci este necesară *educația propriu-zisă*, cu toate dimensiunile sale formative.

Și, în acest context, nici nu mai vreau să vorbesc despre alocarea resurselor pentru educație, nici despre motivarea personalului care ar fi trebuit să o pună în aplicare, să-i dea corp. Dacă s-ar fi procedat în acest fel, am fi fost acum în prezența unei educații net superioare decât cea existentă? Fără îndoială! Populația României ar fi fost mai bine pregătită pentru toate celelalte reforme, mai adaptată schimbărilor, adesea dramatice, pe care trebuie nu doar să le suporte, ci la care să participe efectiv? Bineînțeles! Ar fi fost această populație mai puțin receptivă la cântecele de sirenă ale *demagogiei* și *populismului*, deci mai greu manipulabilă prin stimuli elementari? Nu încapă nici o discuție! Dar nu asta spunem că dorim, nu asta susținem până și foarte aproximativii noștri politicieni că dorim?!? Ba da. În acest caz, îmi este foarte greu să înțeleg ce anume ne-a împiedicat – și ce ne împiedică încă! – să fi ales un asemenea drum pentru *reforma educației* noastre și, cum nu se poate mai firesc corelat, pentru toate reformele noastre! Dacă nu vom înțelege acest lucru, vom pierde și a doua bătălie pentru modernizare și modernitate, oricât de amabili se vor dovedi partenerii noștri europeni, oricât de binevoitori vor fi – și ei chiar sunt! – în ceea ce ne privește. Nimic substanțial și durabil nu se poate face în absența impulsului intern spre schimbare, în absența efortului propriu onest și stăruitor, tenace în această direcție a ameliorării performanțelor noastre, indiferent că ne situăm în plan individual sau comunitar. Iar aceasta este, iarăși, o chestiune care ține de educație, de calitatea educației! Ține, în cele din urmă, de rolul central al educației în destinul oricărei comunități, fie că aceasta se află într-o epocă de stabilitate, fie, mai

deja, dacă se află într-una foarte mișcătoare și, de fapt, în fața celor mai dinamice schimbări la care a provocat-o vreodată istoria. Q. E. D. Iată, din păcate, nu de demonstrații ducem noi lipsă, în fond, „românii deștepti”, ci de voință autentică de schimbare, de capacitatea de a susține un efort constant într-o direcție dificilă, până la urmă de vârstă. Măcar și în nuanța franceză din expresia *avoir du caractère*!

Ovidiu Pecican, prozator, eseist și critic literar. A publicat romanele Eu și maimuța mea (1990), Razzar (1998, în colaborare cu Alexandru Pecican) și Imberia (2006); a publicat, de asemenea, volumele de proză scurtă Darul acestei veri (2001), Clipuri (2001) și Zilele și nopțile după-amiezei (2005). A realizat antologia de interviuri cu Nicolae Breban O utopie tangibilă (1994), volumul de convorbiri polemice Vorbind (împreună cu Gheorghe Grigurcu și Laszlo Alexandru, 2004), și a publicat volumul de critică literară Rebel fără pauză (2004). Este doctor în istorie (1998) și profesor la Facultatea de Studii Europene a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Autor al unor volume de eseuri, studii și monografii istorice: Troia, Veneția, Roma (1998), Lumea lui Simion Dascălul (1998), Arpadieni, Angevini, români (2001), Realități imaginate și ficțiuni adevărate în evul mediu românesc (2002), Trecutul istoric și omul evului mediu (2002), Hașdeenii. O odisee a receptării (2003), Originile istorice ale regionalismului românesc (2003), B. P. Hasdeu, istoric (2004) și Sânge și trandafiri. Cultura ero(t)ică în epoca stefaniană (2005). A publicat mai multe lucrări de europeanistică: Europa, o idee în mers (1997, 1999, 2002, 2004), România și Uniunea Europeană (2000; ediții revăzute și adăugite 2003, 2004). A îngrijit ediții din Yves Terson, Statul criminal (2001), din B. P. Hasdeu, Oltenestile (2002), din Geoffroy de Villehardouin, Cucerirea Constantinopolului (2002) și din Robert de Clari, Cei care au cucerit Constantinopolul (2005).

Stat și guvernare. Modelul valah

La 24 ianuarie 1859, când, printr-un act de mare ingeniozitate politică, românii găseau modalitatea cea mai potrivită împrejurărilor – dificile – ale momentului pentru a se unifica, se puneau, cum se știe, bazele statului român modern. Tot atunci, practic, tocmai legat de aceste evoluții, se formula, pentru prima dată sistematic și imperativ, întrebarea despre cum să se organizeze acest stat. Istoricii români nu

mai îndrăzneau încă să elaboreze o sinteză privitoare la evoluția statului românesc de-a lungul timpului. Dacă ar fi făcut-o, ei nu s-ar fi putut împiedica să constate că, odată cu unificarea teritoriilor țării și mutarea capitalei la București, s-a putut înregistra o anumită preponderență a sudului în viața publică a țării.

Când spun aceasta, nu am în vedere veșnica – și, de altfel, contestabilă – marotă a „balcanizării” vieții noastre politice. Întâi, pentru că nu asociez balcanismului doar valori peiorative, ci și elemente axiologice pozitive. Apoi, pentru că Moldova era la fel de expusă acestui curent orientalizant, după expediția lui Suleyman Pașa împotriva lui Petru Rareș (1538). În fine, pentru că nici Ardealul nu a fost scutit de intrarea într-o logică a subalternului, chiar și atunci când unii dintre românii de aici au fost cooptați la vremea dintre pârgurile puterii (princiare sau imperiale). Cum turcii au ajuns până la Viena, înaintând chiar și la sfârșitul secolului al XVII-lea în inima Europei Centrale (1683), orice discuție prea naștăntă a diferențelor, la acest nivel, între Ardeal și Valahia ori Moldova s-ar dovedi exagerată.

Totuși, este un fapt că, deja pe vremea lui Matei Basarab, sudul actualii Români începea să dea semne de întâietate geopolitică în raport cu statul de la răsărit de Carpați. Explicația ar putea consta tocmai în ceea ce a putut părea un dezavantaj într-o primă etapă: proximitatea față de Imperiul Otoman. Intrată mai curând în orbita marii puteri de la Bosfor, Valahia⁵⁹ a avut un răgaz suplimentar pentru a învăța mecanismele noii subordonări și a le utiliza, eventual, atunci când se putea, în folos propriu. Trăind cu iluzia că Polonia este o putere zonală care ar avea capacitatea de a contracara avansul Islamului în Europa, Moldova a întârziat întrucâtva în alinieră ei la noile realități; fapt de civilizație salutar, sub raport religios și cultural, dar inducător de inerție întrucâtva, din perspectiva logicii capacității de a exploata, prin adaptare selectivă și dibace, noua vasalitate. Aduș că este posibil ca trecerea inițiativei la statul din sudul

⁵⁹ Denumirea slavonă a statului, *Vlașkoi Zemlia*, este tradusă curent prin Țara Românească. Cum însă *rumânia* indică, în modernitatea timpurie, instituția șerbiei, este probabil că în evul mediu țara se numea, în vorbirea curentă a locuitorilor ei, Valahia. Abia ulterior, când sensul peiorativ al „rumâniei” s-a estompat, devine plauzibil de crezut că statul sud-carpatic a început să fie numit Țara Românească. Pornind de la aceste considerente, ca și de la denumirea folosită de Daniel Chirot, în prezentul text desemnez această entitate statală cu numele de Valahia.

Carpaților să se fi petrecut în vremea tumultuoasei domnii a lui Mihai Viteazul, când acțiunea militară și diplomatică a domnitorului a modificat radical viziunea politică din spațiul românesc.

Procesul inițiat atunci și-a vădit roadele mai târziu, atât la 1824, când Eterea și-a găsit colaboratorul esențial în Oltenia, și la 1848, când sudul a avut, iarăși, meritul deciziei rapide și a acțiunii politice neezitante. Așa se face că alegerea Bucureștiului drept capitală a noului stat unificat român a survenit nu ca un accident istoric, ci mai curând pentru a consimți o prioritate a sudului cât privește nașterea unui stil al acțiunii politice mai pragmatic și mai eficient. De altfel, până astăzi, sudul țării se remarcă tocmai prin acest tip de abordare cu merite subliniate chiar de continuitatea și capacitatea lui istorică de a se impune.

Cum era și firesc însă, modelul sudic în sfera publică a adus cu sine, pretutindeni unde el a ajuns – adică și în Moldova, și în zonele intrate în componența statului român la sfârșitul anului 1918 (Basarabia, Bucovina, Transilvania, Banatul și Partium) – toate caracteristicile sale, bune și mai puțin bune. Dinamica lui putea apărea astfel în ochii criticilor săi moldoveni ca fiind nereflexivă, pripită sau chiar eronată, fiindcă era neorganică (incriminarea liberalismului europenizant de la 1848 de către junimism și, ulterior, de Nae Ionescu, s-a făcut de pe aceste poziții), propunându-se, în schimb, un ruralism pasivist (sămănătorismul) sau un narodnicism adaptat la condițiile locului (poporanismul, gherismul). Aceeași formulă li se înfățișa ardelenilor ca superficială și laxă, prea concesivă cu năravurile orientale (răbufnirile endemice ale PNR din Transilvania, ale lui Traian Vuia, reprezentant al socialiștilor români bănățeni, ale PNT prin Iuliu Maniu ș. a.). Dubla sinteză a reacției moldo-ardelenești rămâne revista *Sămănătorul*, la începutul secolului al XX-lea, scoasă la București de ardeleni dar cunoscându-și momentul de glorie – reacționară, de altfel, prin anticitadinism, paseism, elogiul idilic al satului ș. a. – odată cu direcția moldoveanului Nicolae Iorga. Însă nu trebuie uitat că extremismul de dreapta și-a găsit exponenți vivace în Iașiul universitar (LANC) și în mediile preoțești din Ardeal (familia Moța din Orăștie).

Trecută cu vederea până astăzi în cheia interpretativă din textul de față, mișcarea spiritului civic și a ideilor în direcția evocată a fost, totuși, o realitate capabilă să explice câte ceva din lucrurile pe care tocmai le trăim astăzi. Pentru a înțelege mai bine acest lucru, odată acceptată instalarea procesuală a unui soi de dominație (să

și-a pus supremația) a capitalei asupra provinciei (de fapt, mai mult a provinciilor) s-ar cuveni înțeles ce anume aducea ca, de fapt, în discuție acum chestiunea modelului politic modern de inspirație franceză (unificarea cu strădania de a nivela diferențele și de a păstra specificitățile fundamentale, ici și colo, cum a fost cazul francezilor puși să învețe nu limba lor, ci pe a noastră). Nu voi aminti aici mijloacele prin care această decizie politică a fost urmărită în diferitele momente istorice survenite de la 1859 încoace (România unită, România Mare, republica comunistă și cea actuală). Ceea ce mă interesează aici este ce model mai profund de coexistență social-economică și politică a impus sudul odată cu accederea lui în poziția de lider al comunității provinciilor istorice românești.

Referindu-se expres la statalitatea sud-carpatină, căreia îi dedică o carte recent tradusă la noi (*Schimbarea socială într-o societate periferică*, București, Corint, 2002), Daniel Chirot o încadrează într-un model teoretizat chiar de sine însuși. „La vremea constituirii sale ca stat, Valahia a avut un sistem politico-economic pe care îl putem numi «comunitar-comercial». Principala sursă de venituri a statului provenea nu din surplusul prelevat de la satele libere, cu o proprietate comună asupra pământului, ci din controlul exercitat asupra drumurilor comerciale internaționale. Ca urmare a deplasării rutelor comerciale și a cuceririi otomane în secolele al XV-lea și al XVI-lea, Valahia s-a transformat într-o societate semi-colonială. Sistemul politico-economic protocolonial era caracterizat printr-o formă aparte de «a doua iobăgie». Prin aceasta înțelegem că a avut loc o evoluție către un tip de societate în care surplusul este produs de o formă de muncă agrară servilă (ne-liberă), o parte semnificativă a sa fiind destinată comercializării în exterior, către o societate dominantă politic și economic. Forța de muncă servilă era controlată de o aristocrație a cărei putere se baza pe stăpânirea pământurilor. Satele libere, devălmașe, au dispărut”⁶⁰.

După Daniel Chirot, statul comunitar-comercial este caracterizabil în șapte puncte. El are un aparat statal care impune un tribut populației sătești, dar el e relativ mic, iar aparatul interferează puțin cu viața obștilor rurale. Satele exercită o proprietate comună sau de tip tribal, sunt relativ autarhice și închise față de exterior. Sursa

⁶⁰ Daniel Chirot, *Schimbarea socială într-o societate periferică*, București, Editura Corint, 2002, pp. 27-29.

esențială de venituri este, pentru stat, impozitarea comerțului. Membrii aparatului său dețin monopolul comerțului și al tributului, fiind, în consecință, niște războinici reductibili. Diferențierea socială este mai accentuată la etajele superioare ale ierarhiei statale, în timp ce la sate societatea este relativ nediferențiată și neimplicată în viața politică și economică a statului. Ca o consecință a tuturor acestor trăsături, statul comercial pur este în același timp mai centralizat și mai superficial decât statul feudal⁶¹. O trăsătură importantă a acestui tip de alcătuiri sociale ar fi aceea că în interiorul unui stat comercial pot coexista modele culturale și economice variate, o parte a populației nefiind constituită din agricultori, ci din nomazi sau vânători-culegători⁶².

Nu rămâne, acum, decât să se observe continuitățile modelului valah extinse, de astă dată, o dată cu guvernarea sudului peste întreaga țară, și asupra restului provinciilor. Întâi de toate, crevasa care separă marea majoritate a populației de instituțiile care, împreună, formează statul. Provenind dintr-o tradiție statală care avea la bază suprapunerea elitei sociale și politice peste o mulțime de comunități locale ai căror membri erau în principal de extracție rurală, statul are alte interese și alte mobiluri decât mulțimea cetățenilor pe care îi reprezintă. În principal, aceste mobiluri sunt: asigurarea perpetuării păturii conducătoare și a prosperității acesteia, precum și monopolul puterii legitime. În vederea atingerii țelurilor în cauză, statul român actual practică o fiscalitate usturătoare (cum, de altfel, făceau și C. Brâncoveanu, un bun român, și fanarioții care i-au urmat, ceea ce demonstrează că relevant este modelul, nu atât etnia ori poziționarea politică a celui care îl perpetuează) și emite legi protective în raport cu propriile interese mai degrabă decât cu cele ale întregii societăți românești (rămâne notorie lentoarea și parțialitatea cu care s-a rezolvat, ieri și azi, problema crucială a proprietății asupra pământului în România, fundament al întregii evoluții social-economice de la noi). Alături de „tributalismul” statului nostru, cealaltă trăsătură fundamentalmente neschimbată încă este interesul față de comerț și relațiile de schimb, ca și monopolul asupra acestora. Într-adevăr, nu trebuie o acuitate deosebită pentru a observa că după 1989, marele domeniu a cărui dinamică aproape că înlocuiește lentoarea, ezitățile sau chiar stagnarea din celelalte zone de activitate (agricultură,

⁶¹ Ibidem, pp. 34–36.

⁶² Ibidem, p. 36.

etc.) este comerțul. La fel, singurul domeniu de activitate care, de bună, de rău, relansarea s-a produs din 1990 încoace este condiționarea drumurilor, lărgirea lor, interesul pentru anumite etape ale transporturilor. Prioritatea absolută în domeniul căilor de transport terestre este acordată, aparent, direcției București – Curtici (Mălaj) și, în general, legăturilor capitalei cu vestul țării. Nici direcția nord-sud, importantă pentru traficul dinspre teritoriile fostului Imperiu sovietic cu Balcanii, nu este neglijată. În schimb, dacă vrei să ajungi de la Timișoara la Cluj și apoi la Iași, străbătând, altfel spus, capitalele provinciale ale Banatului, Transilvaniei și Moldovei, ai la dispoziție un singur tren diurn și unul nocturn ceea ce, pentru o putere care clamează sus și tare unionismul și caracterul unitar al statului, rămâne pur și simplu inexplicabil și uimitor. Adevărul este însă că, în împrejurările politice de astăzi, traseul spre vest a devenit mai important și mai aducător de potențiale profituri, ceea ce explică relativul dezinteres momentan față de celălalt traseu, nord-sud, legat în memoria colectivă mai curând de dependența politică de Moscova. Racordarea politică la Europa, deziderat care poate motiva o asemenea opțiune, nu este, de fapt, decât rezultatul dorinței statului român de a-și asigura accesul la piețele muncii și de mărfuri occidentale, iar speranțele legate de rolul de intermediar al României între Răsărit și Apus (strategie conducătoare de beneficii în vremea lui Ceaușescu, de la care se mai așteaptă – van – ceva și pe termen scurt), teoretizate și în plan cultural, exprimă, de fapt, aceeași ideologie a privilegiului propriului interes al birocrățiilor și politicienilor care alcătuiesc statul. Am pomenit doar birocrății și clasa politică, dar se cuvenea să amintesc și armata, aparatul de ordine și clerul. Deși una dintre primele reforme legate de modernizarea accelerată încercată de Cuza și Kogălniceanu a fost secularizarea averilor mănăstirești, biserica în România este departe de a fi străină de stat. Separația *de facto* între cele două entități este incompletă, ceea ce face ca Biserica Ortodoxă să rămână, dintr-un anumit punct de vedere, deocamdată, mai aproape de clasa conducătoare decât de cetățeni (relevante în acest sens sunt atât pretenția la titlul de „biserică națională”, discriminând între locul ei și al celorlalte biserici din România, în pofida egalității confesionale prevăzute de Constituție, cât și discuția din jurul proiectului „catedralei neamului”, care egalează în grandomanie și completează simbolic megaloproiectul ceaușist al Casei Poporului). Faptul mărește și mai mult distanța între majoritatea populației și casta liderilor.

Primei și celei de a doua iobăgii de odinioară îi corespunde astăzi – metaforic vorbind – o a treia. Ea se exprimă prin noul tip de subordonare a cetățenilor pe care îl încearcă statul. Străduindu-se să își instaleze controlul asupra societății civile – oricum, relativ precară, deși într-o continuă diversificare și dezvoltare –, practicând migrația politică dintr-un partid într-altul într-un joc de simplă combinatorică ce exclude înnoirea de fond, membrii clasei politice operează permutări nesubstanțiale care permit unui fost premier dintr-un partid să se regăsească peste un timp într-un partid opus ca doctrină primului. La fel, clientela și chiar filiale întregi ale partidului „x” se transferă în partidul „y” fără nici o legătură cu doctrina, din pure interese demagogic-conjuncturale. Per ansamblu însă, la destui ani de la decembrie 1989, aproape aceiași oameni continuă să guverneze, revenind, aproape transparent, la formula partidului-stat.

Mai important decât aceste strategii ale prezervării și transferului puterii în cadrul acelorași cercuri este jocul de putere instituit cu restul societății. În acest sens rămâne important de observat pretenția – mai curând neofeudală decât paternalist-comunistă – a statului de a-și asuma parte din datoriile întreprinderilor, ale cetățenilor incapabili să-și achite nota de plată curentă, de pildă programul „cornul și laptele” propus de guvernarea PSD din mandatul 2000–2004 (o miluire a copiilor în locul asigurării unor slujbe corespunzător remunerate părinților prin relansare economică). Astfel, statul „cumpără” diverse categorii de cetățeni, instituind privilegii și, desigur, relații vasalice și clientelare care nu au nimic de a face cu democrația, cu separația puterilor și cu statul de drept. Controlul resurselor de către stat continuă astfel aproape nestingherit de vreun factor intern, instituțiile puse în slujba comunității propriu-zise fiind puține și slabe (avocatul poporului, instanțele de control al calității produselor, CNSAS). Jafurile fățișe la adresa simplilor cetățeni, prin intermediul sau cu complicitatea unor organisme ale statului, au loc periodic (menționez la acest capitol căderea repetată a mai multor fonduri de investiții, cazul Bancorex, implicarea CEC-ului și tăcerea, vinovată, a Băncii Naționale în toate aceste epopei financiare păguboase, sugerând conexiuni neînocente între actori). După trecerea puterii din mâna PSD în cea a Alianței DA, adică după 2004, au ieșit la iveală cu o acuratețe la fel de mare alte aspecte ale aceleiași probleme. Ceea ce nu a încetat să evidențieze președinția României însăși a fost că pârgii și instituții importante ale statului rămân exponențele unor grupuri de interese foarte precise și vizibile.

Evident, în aceste condiții, deciziile nu se mai iau în favoarea interesului public, ci a diverselor categorii de interese private.

O altă chestiune de urmărit este aceea a coexistenței, în interiorul statului comunitar-comercial, a mai multor tipuri de modele culturale și economice. Dacă prin acestea înțelegem diferențele tradiționale dintre rural și citadin, pe de o parte, și dintre comunitățile de la munte, cele din zona subcarpatică împădurită și cele de la șes, astăzi lucrurile mai regăsim urmele foarte marcate, într-un grad care transformă orice ieșire din marile metropole regionale într-o călătorie în trecut, făcând din ascensiunea de la câmpie la munte o adevărată descendere în istorie. Se cheamă, așadar, că diversitatea modelelor funcționează pe acest palier în continuare, deși mediile moderne de comunicare (radio, televiziune, internet) au unificat, pe anumite dimensiuni, diversitatea civilizațională moștenită. Nu la fel se pune problema în raport cu comunitățile etnoculturale existente în România. Lăsa de acest tip de diversitate, o dată cu agregarea statului național modern român, s-a început o politică, mai mult sau mai puțin intransigentă, de asimilare ori de respingere. Ea corespundea amintirii traumatizate a existenței în cadrele unor state multietnice străine (Imperiul Otoman, Imperiul Habsburgic). În virtutea respingerii alterității etnice printr-o confundare a acesteia cu dominația străină, în cadrul unei concepții naționaliste etnice militante și a unor strategii subsecvente, s-a considerat dezirabilă îngrădirea libertăților civice ale neromânilor. Evreilor li s-a refuzat naturalizarea, în timpul dictaturilor brune au fost supuși pogromurilor, șicanelor și chiar au fost deportați în Transnistria, iar în anii postbelici li s-a acordat contra cost dreptul la emigrare în Israel. Tot așa, germanii – sași și yvabi – au fost vânduți Republicii Federale a Germaniei, după ce anterior, în anii stalinismului, mulți au fost deportați în Siberia sau în Bărăgan, ca prezumtivi foști aliați ori chiar reprezentanți ai nazismului. Maghiarii sunt tratați ambiguu, atitudinea oficială oscilând între momente de colaborare și altele de suspiciune extremă. Cât despre romi, după ce generația pașoptistă i-a eliberat din robie, urmând o conduită de avangardă din politica guvernelor europene, ei au fost, la rândul-le, deportați în Transnistria de către guvernul român al mareșalului Ion Antonescu, fiind până astăzi discriminați rasial și neavând încă șanse egale cu ceilalți cetățeni ai României. Câtă vreme țările române au existat ca provincii ale unor imperii dominante, asemenea persecuții, chiar dacă nu au lipsit cu totul, nu au avut caracterul de politică de stat concertată pe care l-au dobândit

ulterior. După 1859 și, mai ales, după 1877 și 1918, asemenea conduite și fapte sunt de atribuit însă statului român chiar și atunci când ele au fost rezultatul unor inițiative restrânse și locale. Ca deținător legal al puterii, statul ar fi avut – și are în continuare – obligația de a împiedica restrângerile libertăților în vremuri de democrație, de a opri și pedepsi abuzurile, de a educa în spiritul toleranței reciproce. Xenofobia și intoleranța antilevantină, antiarmenească și antisemită din modernitatea timpurie (în Moldova încă din timpul lui Ștefan, Rareș și Ion Vodă cel Cumplit, în Valahia cel puțin din secolul al XVII-lea, antisemitismul ardelenesc modern) au pregătit terenul pentru ceea ce avea să urmeze. Se poate astfel spune că modernitatea care a făurit statul național român, l-a și cantonat pe acesta într-o continuitate în raport cu o anumită tradiție statală, cea valahă.

Prin toate aceste trăsături, statul românesc din perioada postcomunistă rămâne nu doar reprezentativ pentru tradiția din care provine – cea a statului comunitar-comercial, cu termenul lui D. Chirot –, ci și pentru modelul sudic care îl alimentează. Nu cred că tot ce s-a întâmplat bun și rău în istoria statului român modern și contemporan se datorează acestui model și oamenilor care îl aplică. Raportul dintre București – ca exponent al statului de sorginte valahă – și restul provinciilor românești a fost, fără îndoială, complex, cu aporturi reciproce și un dialog stăruitor, născut în forme plurale. Nu pot decât să sper că toate acestea vor face de aici înainte obiectul unor cât mai serioase analize și cercetări. Dar mai cred că regândirea formulei statale actuale și a raportului dintre modelele istorice puse în joc de fiecare provincie, o renegociere a cooperărilor interzonale în cadrul României și a acesteia cu Europa și restul lumii, aplicarea decisă în viața administrativă și politică a principiului subsidiarității ar putea ajuta la remodelarea cadrelor în care ne desfășurăm viața toții cetățenii României, relansând proiectul statal românesc printr-o reformă de substanță.

Marius Jucan

*Marius Jucan, doctor în filologie al Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj, conferențiar la Facultatea de Studii Europene a Universității „Babeș-Bolyai”, director de program al secției de studii americane. Cărți publicate: *Estetica ficțiunii sau despre retorica elipsei*, Editura Dacia, Cluj, 1988; *Singurătatea salvată. O încercare asupra operei lui Henry David Thoreau din perspectiva modernității americane*, EFES, Cluj, 2001; *The Complex Innuence. A Phenomenological-Hermeneutical Approach to Henry James's Tales*, EFES, Cluj, 2001; *Un locuitor al oglinzii*, Editura Dacia, Cluj, 1994, premiu Premiul național al festivalului de carte Cluj, 1994. Traduceri: *Stefan Brzezinski*, Marele eșec. Nașterea și moartea comunismului în secolul XX, Editura Dacia, Cluj, 1993; *Filosofia americană*, volumul 1. *Filosofia americană clasică (contribuții)*, editor Andrei Marga, Editura All, București, 2000.*

Suntem oare singulari?

Recurența întrebărilor despre noi, ca români, provoacă stări de spirit contradictorii. De la deliciu la plictis, într-un cerc cu circumferința variabilă, povestea despre noi e cea mai „vorbită” istorie a noastră. Cea mai îndrăgită și cea mai urâtă, deopotrivă. Limba în care se deapănă această istorie cu multiplii ei autori nu este nici operă de artă, nici tratat științific, ci țesătura cotidiană a credințelor ce se nasc și mor în cuvinte. O istorie ce nu poate fi spusă, așadar alcătuită și împărtășită, decât dintr-o anume încredințare, în și din credințele și sentimentele noastre despre noi. O istorie și un teatru al acesteia, deopotrivă, deoarece e vorba de reprezentări pe care le dorim esențiale, memorabile. De aceea sentimentele noastre despre noi nasc aptitudini și atitudini în raport cu care citim, recitim istoria și „accesăm” memoria noastră. Scenele despre noi nu ne arată atât realitatea istoriilor ce s-au petrecut cu noi, ci realitatea noastră

reflexivă. E o istorie pe care o facem oarecum cu toții, în ciuda aparențelor de delăsare (lehamite), ori, dimpotrivă, a acceselor de acribie, ritmată mereu de gustul nostru pentru palinodie. Ce am spus oare mai demult despre noi și ce nu spunem azi? Cum am vorbit, cum vorbim noi despre noi, de bine, de rău, ori frumos, urât, folositor, inutil? Vorbim despre noi pentru a ști mai multe despre noi, ori pentru a (ne) uita? Nu e greu de observat că dificultatea de a imagina un „noi” alcătuit din pluralitatea „eu”-lui autohton este proverbială în ce ne privește. Îmbrăcarea unui „noi” într-un „eu” și invers a dus mereu la imaginea și imaginarea unei jertfe, uciderea din *Miorița*, înzidirea din legenda Meșterului Manole, jertfa unor domnitori (Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu), morțile anonimilor pentru „țară și rege”, dispariția ori reîntoarcerea celor trimiși în bolgiile gulagului. Relația dintre „eu” și „noi” reverberează în reprezentarea ca sacrificiu. Dar, mai degrabă, reprezentarea acestei relații a fost cea a unei crize sacrificiale care a amestecat violența purificatoare cu violența impură⁶³. Vorbirea despre noi, ca și cea despre ceilalți și-a arătat mereu tăișul violent, fără însă ca despărțirea apelor și ridicarea miraculoasă a uscatului să se fi întâmplat în cele din urmă. Toate aceste translări, morți și resurecții simbolice care cer azi mai mult decât o profeție, recunoaștere și revizuire, ne oferă tabloul unor metamorfoze prin care trece mai vechiul *Volksgeist*, al cărui duh colectiv e deconspirat și revendicat în proporții egale de teoriile invenției națiunilor și ale imaginarului național⁶⁴.

A fi român, în vorbirea noastră despre noi, pare a fi pe veci o dificultate. O tortură, un compromis nefast, un hiatus, o impostură. Ar fi putut fi altfel? Da, ne încredințează unii. Nu, altfel n-a fost să fie niciodată, spun alții. De ce oare trăim mereu acest prea românesc „ar fi putut să fie și n-a fost”? A vorbi despre noi ca români, de acum și de aici, înseamnă a ne despărți de cei de atunci, de demult, dar și de mulți din cei de azi, din acest prezent, iar a imagina România ca țară a noastră înseamnă căutarea unui sens unitar pentru a verifica ipostazele unei deveniri comune și individuale. Lucian Blaga scria că „nu avem de fapt o singură istorie, ci mai multe feluri de istorii; o istorie de tip deplin, de câteva veacuri, pe urmă o istorie

de tip diminuat”⁶⁵. Dincolo de această povară, însă, și liman format de „aluviunile” unor noi dezbateri, există și continuarea a definirii și redefinirii matricei, sinelui nostru, generată de experiențele noastre moderne și pre-moderne, fixate însă în nostalgia unor aspirații romantice, din perspectiva cărora a vorbi despre români și a lor „românitate” poate fi un subiect de fapt demodat, sau chiar incorect „politic”. Nu e oare prea devreme, ori dimpotrivă prea târziu, să ne comparăm cu alții, și dacă chiar am face-o, ce vom găsi la capătul paralelei? Nimic altceva decât ceea ce știam înainte, ni se spune, într-o repetiție care ar vrea să ne arate că destinul este potrivnic, că alții sunt aleșii etc., etc. Tradiția ieremiadei nu are să ne ocolească, dar nu e nevoie să ne vaccinăm suplimentar împotriva pandemiei genului și să închidem ușa în nasul obstinatelor sale aduse. Reîntoarcerea refumatului e cu atât mai primejdioasă, cu cât se eternizează într-o continuă, sterilă revanșă.

În cele ce urmează schițez o abordare a ceea ce ar putea fi teza singularității noastre. Pornesc de la ideea de bun simț că „lupta pentru reprezentare” nu îi desemnează doar pe români drept purtătorii unui monolog neîntrerupt despre schimbările sociale, culturale, politice ce vădesc ori nu un sine comun. Continui cu ideea că perioada interbelică a coagulat cel mai coerent datele diferenței noastre, și apoi, încercând să întrevăd dacă raportul dintre cultură și globalizare al noului veac poate fi o gazdă primitoare pentru ambițiosul și proteicul proiect al singularității noastre.

„Ca orice ființă pe lumea aceasta, un popor este o bună închidere ce se deschide. Determinările întru sine ale poporului român sunt cunoscute. Deschiderile lui nu s-au încheiat”, scria Constantin Noica⁶⁶. Singularitatea românilor, ca a altor competitori actuali, trecuți și viitori pentru „reprezentare”, nu trebuie confundată cu unicitatea lor. „Suntem un popor unic care ne ignorăm”, remarcă ironic Mihai Ralea, de vreme ce „românii sunt singurul popor care se înjoșește, se critică mereu”. La fel, același autor, vedea discuția despre românitate fixată definitiv între „grandomanie” și „scepticism”⁶⁷.

⁶³ René Girard, *Violența și sacrul*, Editura Nemira, București, 1995, pp. 57-58.
⁶⁴ Benedict Anderson, *Comunități imaginate*, Editura Integral, București, 2000, pp. 40-50.

⁶⁵ Lucian Blaga, *Trilogia culturii. Spațiul mioritic*, ELU, București, 1969, p. 224.
⁶⁶ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, p. 9.
⁶⁷ Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, Editura Albatros, București, 1997, p. 67.

Folosesc termenul de singularitate⁶⁸ pentru vecinătatea lui cu cuvântul singurătate, o vecinătate hermeneutică, cu care doresc să arăt spre aura romantică a naționalismului românesc care a produs stratul cel mai recent și mai solid al vorbirii noastre despre noi. Consider că observația lui Ernst Gellner conform căreia „naționalismul zămislește națiunile și nu invers“, și aceea că „naționalismul nu este ceea ce pare, și înainte de toate nu este ce își pare sieși“⁶⁹, merită aprofundată, de vreme ce fundamentează calea inventării de națiuni prin discurs. Așadar, în discuția despre singularitatea noastră, la început a fost discursul, iar oriunde discursul despre națiune s-a înaripat victorios în Europa, de la scrisorile lui Fichte despre națiunea germană, la întrebarea lui Renan despre națiunea franceză, ori la distincția lui Matthew Arnold între cultură și anarhie, acesta a fost însoțit de consecințe culturale. Avertismentul lui Gellner despre oblicitatea naționalismului ar merita reamintit cu folos, cu atât mai mult cu cât Europa integrării pare a fi șters (voit și cam grăbit) tablourile votive ale propriilor istorii ale naționalismului. Nu poate fi realist să salutăm dispariția naționalismului din Europa ca depășire a unei experiențe încheiate, cel puțin pentru două motive: limbile naționale nu pot fi surclasate de funcționalismul nici unei *lingua franca*, iar statul-națiune coabitează calm cu așa-zisele amenințări ale globalizării. E greu de imaginat cum ar putea fi șters naționalismul din memoria europeană, când este constitutiv reformei, revoluției, războaielor moderne, tiparului. Dar nu doresc să schizez o istorie a naționalismului. Autorii români asupra cărora mă opresc mai jos nu sunt istorici. Ei interpretează „istoria“, asemeni unor Spengler, Weber, Durkheim, Klages, Elias, pentru a elabora arhitectura unei simbolistici culturale ale diferenței în spectrul culturii europene, pentru a înțelege naționalul clădit în tipul uman. Nu altfel așezau lucrurile, din acest unghi al hermeneuticii culturale, cei care în perioada interbelică defineau tipurile culturale naționale europene, Keyserling, Madariaga,

⁶⁸ Urmez doar în parte sugestia termenului blagian, din încheierea *Trilogiei*. „Singularitatea omului“ în care filosoful remarcă pericolul nivelării culturale este un loc distinct în care efortul de reprezentare atinge formulări decisive pentru epocă. „Insistențele puse în această preocupare de cosmică nivelare și democratizare a ierarhiilor ne dau impresia că filosofia a resimțit chiar o deosebită satisfacție, de câte ori a găsit vreo nouă pricină sau vreun nou prilej de trivializare a „omenescului“ (...). Ne înscrin printre acei puțini gânditori care cred în destinul și în poziția excepțională a omului“ (Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 389).

⁶⁹ Ernst Gellner, *Națiuni și naționalism*, Editura Antet, București, 1997, p. 88.

Blagiano, ori cei care mai târziu au făcut „radiografiile“ istorico-culturale ale unor continente (Manuel de Estrada), sau care au descris identitățile culturale ale Occidentului (Edward Said).

Ceea ce se remarcă la cei mai de seamă autori interbelici români este corecția viziunilor romantice despre noi, efortul de construcție a unor interpretări etnopsihologice, psihanalitice, cultural-simbolice, politice, în cele din urmă, comensurarea autenticității în trăirile naționale, descrierea unei identități etnocentrice întemeiate pe una terocentrică, interpretarea anagorică a legăturii dintre „noi“ și „țară“. Faptul vitalist, văzut ca un fel de pneumă comună a celor de o credință, neam, rasă, era mereu comparat cu cel al altor popoare europene, detaliu ilustrativ pentru a înțelege că singularitatea noastră se hrănea de fapt dintr-o experiență europeană, dar și faptul că tocmai comparația permitea puncte de vedere diferite. Autorii interbelici ne-au delegat indubitabil reprezentarea existenței noastre ca dilemă, limită, răscruce, prag, cu tot cu atributele lor etic-estetice. Dilema nu este mister, deși nuanțele misterice supraviețuiesc pentru a clevea viața analizei și a umple și fortifica „golurile“ noastre. Dilema interbelică este borna la care ne-am reîntors, pioși ori batjocoritori, după comunism. Iată o moștenire de familie, nu mai grea însă decât a altora. Dorința de a oferi interpretări critice, cuprinzătoare, cu scopul de a institui critic o *tradiție de interpretare* mi se pare trăsătura noastră comună, în pofida unor disimilarități fătice între cei de acum și cei din epoca interbelică. Interpretarea prezentului (la momentul perioadei interbelice) se făcea, după părerea mea, în două registre diferite, care se întrepătrund în aceeași tentativă de a demonstra singularitatea românească, și nu cum tendențios s-a înțeles, a „excepționalismului“ nostru. Este însă adevărat că nuanțele exacerbate ale dorinței moderniste de reprezentare, respectiv disperarea, eșecul, deplângerea prezentului au indus un sens activ excepționalismului, prin reprezentarea utopică a unei istorii care ar fi trebuit să fie *altfel*, dar care, evident, nu a fost. Văd în această utopie asumată un prim registru, cel al unui „doliu“ articulat pe vizibilitatea noastră ca pierdere de sine, dezmembrare, moarte, prin referințele tragice imprecative la „celălalt“, de obicei „străinii“. Un doliu pe care l-am moștenit de la creatorii imaginilor celor mai dizolvante despre noi, Drăghicescu, Caragiale, Cioran, prin care existența românească a fost tăgăduită în absolut sau pulverizată în derizoriu.

Un al doilea registru este cel al „noimei“ (termen blagian folosit aici pentru parfumul său arhaic, dar și pentru sugestia rostului,

sensului, înțelepciunii unei construcții de sine) ce aparține unor gânditori care, deși nu neagă adversitatea istoriei, sunt mai degrabă fascinați de ingeniozitatea noastră de a crea un stil de viață, ancorat într-unul cultural. E vorba de linia unor Lovinescu, Blaga, Ralea, Noica. Dialogul celor două linii a fost suspendat de paranteza comunistă, cu consecințe ireparabile. Totuși, chiar în comunism, temele singularității au continuat să vieze între un doliu și o noimă, adesea împotriva celor care le-au produs, vulgarizate, clișeizate, sau scoase din context. Cu atât mai mult, după experiența comunistă ne întrebăm: sunt românii singulari, ce mai înseamnă oare singularitatea lor? Pentru Horia-Roman Patapievici, de pildă, ieșirea din comunism este momentul deziluziei absolute, al ireconciliabilei, dar paradoxal, imposibilei despărțiri de comunism, atât timp cât acesta își prelungește patern umbrele asupra aleșilor puterii. Cruzimea, dar și grotescul momentului cer imperios renunțarea la fantasmagoria tiparului național: „Blândețe, toleranță, spirit receptiv, curaj, patriotism – haida-de! Eu nu am văzut nicăieri așa ceva, la „români”. Spațiul mioritic, unduire și moarte, dimensiunea românească a existenței. Acestea sunt formule ale sufletului românesc? Să fim serioși! Există probe foarte concludente care atestă că românul este intolerant, xenofob, violent-și-lasă, retractil, agitat-și-abulic (termenii legați prin copulă formează o trăsătură unică)”⁷⁰. Nu e greu de observat că ambitus-ul moral al denunțării identității noastre false scoate la lumină odată cu tipătul de dezgust și însemnul mai vechi al doliului. Vom găsi și pe cei ce cred într-o noimă a noastră? Probabil, dar oricum jalea din procesiunile funerare ale identității noastre este cu mult mai (s)electivă decât gama minoră a bucuriei din prea des poruncita horă a unirii.

Memoria noastră se pliază preferențial asupra originilor. Ceea ce, evident, nu e un semn de originalitate, ci semnalul unui conflict continuu între istoria și memoria noastră. Nu știm cât de profundă este de fapt reprimarea memoriei noastre sub apăsarea căștii de oțel

⁷⁰ Horia-Roman Patapievici, *Politice*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 49. Volumul întreg este o „recapitulare” a temelor „românești” într-un moment al evidențelor politice. De menționat că în perspectiva unui răspuns la „disputa canonică” al locus-ului românesc între Orient și Occident, respectiv al investigării religiosului din pre-modernitatea noastră, autorul distinge între un context al *descoperirii* și unul al *justificării* (p. 237).

istoriei moderne, cât de abruptă trecerea de la comunitate la singurătate, dar se poate intui că discuția atât de des reluată despre *românitate* exprimă o nevoie de de-limitare, dez-mărginire a memoriei spre origini, de a părăsi istoria ca șir de consecințe nefaste, de a ne întoarce în istorie mai bogați, mai puternici, salvați chiar de noi înșine. Românii nu sunt desigur singurii care au căutat fețele memoriei în arhăitate pentru a smulge istoriei un certificat de naștere, dar ei au ales ca însemn „marginalitatea” istoriei („anistoria” cioraniană, „noul istoric” la Blaga, depășirea decalajului civilizațional prin imitație la Lovinescu, manifestarea unui „fenomen” pentru Ralea), emblemă a elecțiunii ori damnării, înclinați spre o dialectică *tanaitară*. Înaintarea în trecut era justificată de presiunea legitimizării, a unei construcții a „locus”-ului românesc, pentru a găsi (inventa) *genitorii* vizibilității noastre. Dar chiar dacă înaintarea în trecut urmărea nașterea unor tipologii culturale autohtone, ținta era desigur viitorul. Felul în care Walter Benjamin își reprezintă „îngerul istoriei” este edificator pentru înaintarea în modernism cu privirea întoarsă în trecut. Să admitem așadar că neobosita, contradictoria discuție despre noi, nu este relevantă doar pentru ceea ce mai târziu a fost denumit discursul excepționalismului românesc, luat pe față ori pe dos, nici pentru „pohtele” primejdioase de a ne da ura și/sau iubirea față de noi înșine ori față de alții, ci pentru apetitul nostru de memorie. Identitatea modernă, descrisă de Baudelaire ca scindare între eternitate și efemer, poate fi reluată în ceea ce ne privește în intersecția dintre planul civilizației moderne și cel al arhăității noastre, văzută ca ascendent superior, în conjugarea dintre un imediat și transcendent, dintre o istorie „mare” (absentă) și o anistorie, cum vedeau unii autori ai perioadei moderniste. Românul era altfel, sau *trebuia* să fie mereu altfel decât ceilalți, era laitmotivul îndrăgit al perioadei. Existența unui „altfel” autohton, un „gând” ori „un suflet” românesc nu este doar problematică, ci problematiza(n)tă. Figura românității era mai dinamică, mai seducătoare, datorită conflictului în care se cultivau credințe, sentimente antagonice. Nucleul metamorfotic al acestora, retorica lor, susținea în același timp ideea că țara era damnată prin depravare morală și inacțiune, dar și că ea ar putea deveni în mod radical alta, că românii erau asemănători, dar și diferiți, că erau aprigi individualiști, dar comunitarieni înăscuți, căutându-și când cu înțelepciune, când cu disperare salvatorul, omul providențial. După cincizeci de ani de comunism, era firesc să nu ne fi depărtat

prea mult de datele problemei. Românii apar pe de o parte prizonieri rigidizați ai unei moșteniri transmise prin veacuri, pe de altă parte favoriți schimbării rapide, maleabilitatea lor culturală fiind faimoasă superficialitate a lui „merge și așa”, „e bine oricum”. Românii se reproșează cel mai adesea oportunismul, obediența, „lipsa de caracter”, dar sunt remarcăți pentru curajul, istețimea, înțelepciunea nativă ce îi salvează de fiecare dată *in extremis*. Pe de o parte, ei nu merită decât ceea ce au, improvizația civilizațională, democrația „originală”, criza de reprezentare, dar pe de altă parte a fi cei mai îndreptățiți la speranța transformării, la înnoire, tocmai datorită unor latențe neconsumate și a unei nemulțumiri clocotitoare față de prezent.

Ambele ipostaze sunt expresia unui dualism romantic necorectat, emfatic și didactic pe care vulgata națională îl vehiculează pompos în trecerea de la o extremă la alta, de la entuziasmul afirmării de sine, la prăbușirea în abisul autonegării. Există cu aceeași îndreptățire un timp al răbdării românești, care pare să fie virtutea supremă a unui neam de mucenici, concomitent cu chirurgia unui activism surprinzător (sloganele omniprezente ale reformei), un mod al libertății totale, ce experimentează extatic momentul autonomiei, superiorității, nobileței, bunătății, purității morale, și cel opus, al anomiei românești, servituții, dezonoarei, perversiunii morale și marginalității. Criza de reprezentare nu ne arată noul născut, ci forcepsul cu care se extrage fătul identitar, într-o nesfârșită intervenție de obstetrică națională. Angelici sau satanici, geniali sau moroni, arhaici ori proto-croni, victime ori victimizatori, europeni ori ne-europeni, românii sunt încă legați ombilical de o reprezentare esențială, matricială, care să asigure o trăsătură fermă de unitate, o sursă incontestabilă de reprezentare, care să nu îi aibă autori decât pe ei. Trăsătura modernistă, recurentă a acestei lupte pentru reprezentare stă în *dorința de auctorialitate*. Dar cine ajung să fie autorii dorinței noastre de auctorialitate? Realitatea crizei, durerile nașterii ori doar contracțiile ei trecătoare sunt la fel de mult apreciate de cei ce stau cu cronometrul în mână, așteptând o naștere la termen (acum, integrarea europeană, ieri atingerea gradului de așa-zisă dezvoltare a societății socialiste multilateral dezvoltate), ca și de cei care au scris pe foaia lor de observație avort, cultivând îndoiala, reculul, autodamnarea, căderea în vid, reîntoarcerea în pânțele trecutului, nostalgia comunismului. În dualitatea entuziasm-apatie se oglindește idealul mai vechi al

națiunii sociale organice, romantice, cea care închipuie simbolic întreaga comunitate luând drumul progresului și păcii sociale, ori dispozitivă, terasată sub blestemul firii, în stagnare, eșec, ancantizare, perversiunea maimuțării occidentale. Trecutul forme de reprezentare matriciale, „consensuale”, fraterne, veghind ca un bătrân pe tinerii peste geografia provinciilor românești, este contrastat cu prezentul, discordia, „neînțelegerea” între frații despărțiți de „străini”. Trădarea viziunii moderniste a adus distrugerea consensului romantic al unității de limbă și a tentat investigarea psihe-ului național, melancolică acestuia prin subiectare la cultural și politic. Lupta noastră pentru reprezentarea conștiinței naționale dobândește în modernism toate datele relației dintre „stăpân și sclav”.

Suntem „stăpâni și sclavi”, deopotrivă, ai ideii ce glorifică și condamnă singularitatea noastră. Dorul de „noi”, nostalgia unui *locus românesc*, blestemul înstrăinării, precum și gelozia de a nu fi ca „ei”, amnezia contribuției „celorlalți”, ori selecția represivă a acesteia, sunt ilustrate de români în calitatea lor de europeni, după un model european al retoricii naționaliste, într-o variabilă nuanțată de globalizarea informației. Ștergerea patentului elitist intelectual (urmând exemplul altor europeni) și urmărirea egalizării standardelor de viață, ce instituie în același timp un semn minimal al diferenței, un „la noi” care să fie „altfel decât la ei”, pe măsură ce „localizarea” pune în joc reglarea controlată a diferenței, de la serviciile hoteliere, cultura turismului, la un „site” al diferenței, și transformările monden-multiculturaliste ale acesteia. Naționalismul nostru va respira aerul climatizat al comunității europene. Dar dacă tropologia discursului naționalist, ca de altfel al celui istoric, este progresiv demascată, nu înseamnă că naționalismul și-a consumat proprietățile incandescente, de a uni la temperaturi înalte ale unui discurs „reîntregitor” al locus-ului ori al memoriei, care să sudeze violent energiile mulțimilor. Deocamdată, un asemenea discurs este limitat la stadioane, bucătării „cu specific” național, slujbe religioase, confruntări în privința patrimoniului religios, în general în vizitarea unor „locuri” periferice ale memoriei. Reziliența naționalismului nu trebuie căutată doar în profețiile unor personaje mediatice, eclesiastice, politice, ci în dificultățile economice ale lumii prezente. Să ne reamintim că înainte de a fi transnațional (post-fordist), capitalismul, motorul modernității, a fost național(ist) și s-a întemeiat pe ideea de a produce „bogăția națiunilor”, ceea ce a izbutit, după cum se știe,

doar în cazul câtorva națiuni europene; iar acest lucru a antrenat o dezbatere (reluată în post-modernitate) asupra eticii muncii⁷¹.

Găsește în acest punct un defect major al proiectului singularității noastre. Se pune întrebarea: câtă bogăție a produs naționalismul românesc? Cum a răsplătit acesta investiția morală a indivizilor orbiți de demagogia patriotardă, cum a realizat legătura dintre etosul cultural și cel economic, cum s-au evidențiat totdeodată virtuți politice moderne? În mare măsură, naționalismul autohton folosit numai ca discurs al coagulării unei mase paupere pentru a legitima luarea puterii prin acuzarea exploatării unei „burghezii străine” (evreiești, mai cu seamă, dar nu numai), ori doar a burgheziei, ca o clasă, dedicându-se reîmpărțirii averii pe care o produceau alții⁷²? Scoaterea din joc a economicului din interpretarea civilizațională românească a grevat fatal asupra reprezentării autohtone. Dacă facem o paralelă între Blaga și Elias (amândoi publică operele lor majore în a doua jumătate a anilor '30), se poate vedea că amândoi se preocupă într-un punct comun de tema constrângerilor culturale, plasate însă în zone diferite. Preferința explicabilă pentru interpretarea metafizică a satului ca lume a unei „mitosofii” ce evita „imediatul” (ne permitem să vedem aici sociologicul și politicul românesc), singularizează lumea românească într-o reprezentare ce nega constrângerea economicului și socialului. Dar tocmai acest „imediat” era deplâns de Cioran ca eșec al românității, manifest în flagranta lipsă de putere a firii noastre și a istoriei noastre deopotrivă, eșec al realizării de sine naționale. Interpretarea transformării culturale se desfășoară pentru Blaga într-o „mutație ontologică”, în confruntarea cu Absolutul suprastilistic, în timp ce la Elias era o dinamică de constrângeri și autoconstrângeri rezolvate în modelul „curtenizării” castei de războinici, adică într-o evoluție a modelului cultural. Blaga neagă evoluționismul social, Elias găsește în acesta motorul civilizației. Transformării societății românești sub impactul capitalismului i-a fost refuzat un model evoluționist. Saltul sincron al lui Lovinescu explica sumar angrenajul cultural sociologic al transformării propriu-zise. Capitalismul, proprietatea, identitatea economică trebuie să departajeze acel „noi”

⁷¹ Pentru o viziune localizată a problemei, vezi excelentul studiu al lui Daniel Barbu, „Etica ortodoxă și spiritul românesc” din *Firea românilor*, Editura Nemira, București, 2000, pp. 40-41.

⁷² Ștefan Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 178-183.

„noi”, pentru a arăta cine este cel care vorbește despre „țara noastră”⁷³, țara celor ce pot produce bogăția țării ori care vor decât să distribuie în mod egal la starea ei de sărăcie⁷⁴. Socialismul și comunismul au topit în ura de rasă și cea de cetățean de autonomie economică a cetățeanului, instrumentat prin restrângerea sau chiar anularea proprietății, să servească interesul de putere absolută.

Dreptul de cetate a fost mereu dublat în tradiția europeană de drept la proprietate. Aparent acesta este un drept al tuturor, însă poate fi invocat ca sentiment al apartenenței tuturor la aceeași țară. Existența unui sentiment al apartenenței, față de dreptul de a avea cetățean complică chestiunea singularității noastre cu dimensiunea economică. Dreptul cetățeanului, ca de altfel sentimentul apartenenței sunt legate de ideea de proprietate reală, dar și de una imaginară, culturală, iar întrebarea – care dintre cele două prevalează –, nu poate fi ocolită. Locus-ul românesc, ca teritoriu al singularității noastre este revendicat diferit, antagonic chiar, de cei care l-au deținut în proprietatea reală ori de cei care au avut acces la acest loc doar ca posesiune culturală. Discursurile de recepție la Academia Română ale lui Lucian Blaga și Liviu Rebreanu, pentru a rămâne la perioada interbelică, ne spun limpede: acest locus matricial nu poate fi decât unul rural⁷⁵. Țara este confundată voluntar cu ruralitatea, matrice

⁷³ Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație. O critică a civilizației moderne*, Editura Albatros, București, 1977. „Naționalismul e o credință fără rezerve. E o credință de stâncă în rostul adânc al statului, religiei, al moravurilor și obiceiurilor naționale bune; în destoinicia, în aptitudinile de cultură, în menirea și viitorul unui popor” („Cheia tainelor culturii”, p. 187). „De aceea, cred că lucrul de căpetenie într-un stat național nu este faimoasa chemare a maselor la viața politică, chemare fără rost, ci chemarea indivizilor la muncă individuală pozitivă, la ispravă personală” („Formarea caracterului”, p. 226).

⁷⁴ Pentru atmosfera de „nobilă” ură de clasă merită citate câteva versuri din opera unui prolific poet al fostelor „vremuri ce vin”: „- Cadavrul iată-l este încă viu/ Căci putred e, dar nu-i mort capitalul/ Că va muri, aceasta toți o știu -/ Din el gângăni se revarsă valuri/ Duhoarea lui văzduhul ni-l impute.../ - Hai să-ngropăm stărvina cât mai iute!” (Mihai Beniuc, „Povestea cu balaurul ucis de Iorgu Iorgovan”, *Mărul de lângă drum*, Versuri, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1954, pp. 33-36).

⁷⁵ Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc. Discurs rostit la 5 iunie 1937 în ședința solemnă*, în *Monitorul Oficial*, București, 1937; și Liviu Rebreanu, *Lauda țărânului român. Discurs rostit la 29 mai 1940 în ședință publică solemnă*, în *Monitorul Oficial*, București, 1940.

meta-socială a autenticității noastre, nucleul familial și familiar din care descendența indivizilor este periclitată de înstrăinare. În contrast, există mahalaua, urbanitatea, privite mereu ca marginale. Totuși, din ce în ce mai mult, mahalaua, cartierul, orașul provincial, provincialismul vulgar, ocupă reprezentările românilor. Nostalgia matricei rurale a fost, de pildă, invocată cu succes de Marin Preda în *Imposibila reîntoarcere*. Autorul semnala că, deși săteni mai existau, satul dispăruse. Drama satului destrămat are și o altă față, cea a urbanizării incomplete, lucru de observat în atomizarea societății comuniste, ori în tăcerea societății civile de azi. Lumea dispărută a satului continuă să fie idolizată de toți criticii urbanității noastre precare, demonstrând neîncrederea noastră funciară în oraș și în virtuțile modernității. Pasiunea fierbinte pentru mahala, maidan și azi, manele, arată că românul se simte mai autentic la „bariera” orașului, ca emigrant în propriile așezări citadine, pe jumătate străine (în Ardeal), pe jumătate demolate de furia dictaturii, pe jumătate transformate în mini-ghetouri tribale. Prin urmare, ruralitatea continuă să fie reprezentată ca loc al ospitalității, iar urbanitatea ca unul al ostilității și alienării. Nu trebuie însă să călătorim de la sat la oraș și invers pentru a realiza felul în care ospitalitatea și ostilitatea coabitează ca dublet perfect în firea românului. Paralela sat-oraș, simbolismul întregului în proprietate ori cultură, ori absența acestui întreg, admirația ori teama de străin sunt de-acum fixații naționale. Eminescu a ilustrat pentru totdeauna dualitatea noastră în ceea ce privește antagonismul unor sentimente atât de puternice, care sugerează însă în antiteza lor prezența unei identități.

Avem, așadar, adânc întipărit, simțul unui spațiu simbolic pe care îl știm al nostru, un spațiu care este al nostru doar în măsura în care este râvnit de celălalt. Dubletul ospitalitate - ostilitate este duhul acestui „al nostru”. Este locul în care culturalul se întrețese cu politicul, deoarece acest „al nostru” trebuie protejat în fiecare moment prin puterea de agresiune a celuilalt. În *Scrisoarea III*, Eminescu naturalizează politicul în firea românului nevoit să-și apere firesc locus-ul existențial, oferind în funcție de comportamentul celuilalt pacea ori războiul. Spațiul nativ există într-o prefigurare sacră, pătrunsă de venerație la Blaga, de pildă, care vedea în boicotul istoriei un semn al unei intuiții în fond politice. „Țara”, o entitate de natură aproape miraculoasă, o vietate ținută laolaltă și însuflețită de magia unui râu, coincide oarecum cu o unitate ritmică a spațiului mioritic. Autonomia acestor unități, supuse exterior unei stăpâniri

altă oră desigur considerabilă. Populația românească arăta o nervă împinsă până la boicot – e vorba de un boicot firesc și nu unul organizat față de stăpânirea recunoscută exterior, dar nu „națională”⁷⁶. Politicul coincide astfel cu natura noastră care nu ne-a putut să „fîm răpiți de volbura istoriei”. Despre aceeași dimensiune a politicului scria și Mihail Ralea, când observa drept trăsături ale psihologiei naționale tranzacționalismul și adaptabilitatea, variante de rezistență în fața istoriei. Ralea găsea o formulă apropiată de „talentul” blagian, anume „simulația morții”⁷⁷ și vedea în adaptabilitate o „săbie cu două tăișuri”: „Ea poate însemna evoluție, inteligență, finețe, suplețe, progres, după cum poate însemna lașitate, duplicitate, șiretenie, superficialitate”, concluzionând că totul depinde de „directiva culturală, socială și morală care va fi imprimată poporului nostru de conducătorii săi. Destinul care ne așteaptă e astfel dublu. La răspântie, se cere mai multă înțelepciune decât oricunde”⁷⁸. Iată-ne, așadar, instalați la o răspântie eternă, având un destin dublu și o responsabilitate care apasă mai degrabă „conducătorii” decât poporul. O interpretare cu un caracter profetic accentuat, tranșant politică, cea a lui Emil Cioran, dizolvă orice imagine a „țării” noastre, în afară de cea a dezagregării. „Mulți români, nesfârșit de mulți români mărturisesc zilnic că România este ultima țară din lume (...). Ceea ce spunea un lăutar țigan unui țerc de români: ‘aveți noroc cu noi, că de nu ați fi ultimii’ definește o situație reală, nu o exagerare trivială. Dacă România nu va face istorie, va rămâne ultima țară din lume, așa cum e trăită de cetățeanul imbecil de azi”⁷⁹. Cioran găsea în inapetența noastră tocmai pentru politic, adică pentru putere, chiar eșecul istoriei noastre, anistoria, vidul civilizațional, absența puterii de reprezentare. Cioran vedea acest eșec și în prezentul zilei sale, ca metastază a „teoriei” în locul acțiunii, al faptei: „Omul politic n-are neapărat nevoie de un «horizont». El nu se află propriu-zis niciodată în fața principiilor, ci în fața faptelor. Nici un om politic nu trebuie să treacă un examen de principii. De aceea, antipodul lui nu e artistul, ci *omul teoretic*. Cultura modernă este bolnavă de teorie. Necesitatea de a găsi o formulă abstractă pentru orice situație, de a justifica în gând toate

⁷⁶ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, op. cit., p. 231.

⁷⁷ Mihail Ralea, op. cit., p. 88.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁷⁹ Emil Cioran, op. cit., p. 76.

fărămiturile realului, a secat energia creatoare și a răpit omului un simț rodnic al problemelor⁸⁰.

De remarcat că aceeași naturalizare a politicului este reluată în răsturnările populare ale revoluției comuniste, și a celei post-comuniste, ambele aureolate de același discurs naționalist-popular care naturalizează violența războiului civil în nevoia firească a „poporului” de a stabili ori restabili legile locus-ului său. Individul și litatea românului a fost circumscrisă comunității tutelare, satului, neamului, țării. Într-o paranteză freudiană, să observăm că românul nu a părăsit faza orală, în care canibalizează pe alții, bântuit de fantasma propriei dezmembrări. Motivul împăcării (păcii sociale) între români, frecvent ironizat de Caragiale pentru absența oricăror virtuți morale și civice ale noii lumi liberal-democratice românești, demonstrează cât de problematică este reprezentarea individului modern la noi, de la comicul cetățeanului onest, turmentat de caruselul intereselor, la amenințarea cetățenilor turmentați de egalitarismul comunist al mineriadelor, cât de inconsistentă este recunoașterea și comunicarea între români. Românul pare a se individualiza doar când este stigmatizat, când există sub povara stigmei sau, mai ales, cum spune atât de nimerit Sorin Antohi, în „vacanța dintre stigmat”⁸¹, regăsind ori încropind în pripă o oarecare stimă de sine. Nimic mai tulburător, și în același timp mai banal, decât pierderea acestei posesiuni imaginare, pe care sentimentul apartenenței îl cristalizează în individul modern, adus în ipostaza de victimă a nostalgiei unei armonii pierdute, cea a familiei, a ruralității, a cartierului, ori mahalalei. Ne lipsesc deocamdată descrieri consistente ale configurării românești în străinătatea propriu-zisă, pentru a vedea modul în care românii construiesc stima de sine în afara locus-ului lor⁸². Dualitatea prieten - dușman semnalizează modul în care alteritatea este privită de români, mai cu seamă privind înstrăinarea autohtonă și variantele unor „filii” străine, numărând așadar grecofili, rusofili, francofili, anglofili. Condamnarea tentativei de a „îndrăgi”

⁸⁰ *Ibidem*, p. 172.

⁸¹ Sorin Antohi, *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994, p. 267.

⁸² Nu mă refer la existența exilului românesc, ci la felul în care naționalul a fost portretizat în modernitate de experiențele translațiilor culturale în proza unor James, Conrad, Kafka, Hemingway, Gombrowicz, Kundera, Skvoreckí, Nabokov, Ishiguro, Rushdie, Naipaul, Coetzee... Lista ar putea continua.

național (Iminescu) trebuie moderată în contextul patriotismului romantizat al unor romantici ca Lamartine⁸³ ori Walt Whitman⁸⁴, deși poate fi decât adevărat că imprecizia marelui nostru romantic este provocată de iubirea de străini și străinătate este contrazisă de pasiunea pentru filadela a lui Byron și Keats, tentația Orientului pentru Goethe, și altele. Ar trebui să dăm „străinului” și „străinătății” ce este al lor, în locul al emergenței discursului despre noi, al posibilității prezente de a deveni, al (re)corporalizării noastre simbolice.

Suntem, așadar, într-adevăr singulari? În cazul în care credem că da, avem tentația excepționalului. Dacă negăm, ni se reproșează că nu mai existăm, ne scufundăm în uitarea produsă voit de noi. O singură cale, cea a sintezei spirituale între Est și Vest, este cu atât mai problematică, cu cât nu are deocamdată recunoașterea universală, și nici dacă ne oferă avantajul de a reduce excepționalul ori negația totală la privilegiul de „a fi întru o tradiție care să poată reprezenta un factor activ” ori de a vedea că „noi putem fi și mai departe întru ceea ce am fost, înaintând totodată cu veacul”⁸⁵.

Dincolo de geografie, de feudalism și comunism, de globalizare, există însă o certitudine: problematizarea românității nu poate decât continua!

⁸³ „Je suis concitoyen de tout homme qui pense: La verité, c'est mon pays!”

⁸⁴ „The Americans of all nations at any time upon the earth have probably the fullest poetical nature. The United States themselves are essentially the greatest poem. [...] Of all nations the United States with veins full of poetical stuff most need poets and will doubtless have the greatest and use them the greatest. Their Presidents shall not be their common referee so much as their poets shall”. Preface to the *Leaves of Grass*, 1855.

⁸⁵ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 11.

Alin Rus a absolvit Facultatea de Istorie-Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj, secția Filosofie (1999); de asemenea are Masteratul de Antropologie și Etnologie Europeană la Facultatea de Studii Europene (2001) și Masteratul de Jurnalism în cadrul Facultății de Științe Politice, Administrative și Jurnalism din Cluj (2004). În prezent este doctorand în Antropologie și Etnologie în cadrul Facultății de Studii Europene, la Universitatea „Babeș-Bolyai”. Cărți publicate: *Valea Jiului – o capcană istorică* (2003). A publicat în volumele experimentale semnate Ruxandra Cesereanu & Co. și intitulate: *Made in Romania. Subculturi urbane la sfârșit de secol XX și început de secol XXI* (2005) și *România înghesuită. Ipostaze ale ghetoizării în comunism și postcomunism* (2006). Este pasionat de antropologia vizuală, domeniu în care a activat, semnând două filme în cooperare cu antropologi occidentali (*Zilele Minerilor* – David A. Kideckel & Alin Rus, 2003; *Țara de aici, țara de dincolo*, Monica Heintz & Alin Rus, 2005) și unul realizat cu resurse proprii (*Omul care a vrut să cumpere Colonia* – Alin Rus, 2004).

Evanescența prejudecăților românești despre români

Nu trebuie să fii sociolog, politolog, antropolog, jurnalist și nici măcar un fin observator al vieții sociale românești pentru a observa frecvența cu care apar în discursul românilor judecăți despre români, România și românitate. Probabil o simplă trecere în revistă a tuturor acestora ar ajunge să umple paginile unei cărți substanțiale. De aceea, în acest scurt text nu ne-am propus o astfel de întreprindere. Dimpotrivă, vom analiza doar câteva dintre cele mai răspândite judecăți ale românilor despre români și ne vom lega mai ales de scrupulozitatea lor ontologică.

Ne întâlnim adesea cu judecăți ba foarte optimiste, ba foarte negative despre spiritul și esența românului: „românii sunt ospita-

ți”, „românii sunt harnici”, „românii sunt inteligenți”; sau: „românii nu se dau de curces în orice situație”, „românii sunt hoți”, „românii sunt înamici”, „românii sunt lași”, „românii sunt oportuniști”, „românii sunt egoiști și nu se ajută între ei”, „românii sunt trădători” etc. În timp ce aceste judecăți, devenite nu de puține ori prejudecăți și prejudecăți adânc înrădăcinate în mentalitatea omului comun, chiar și cei mai puțin partinici și mai obiectivi cercetători pare să rămână nemulțumiți. Aceasta cu atât mai mult cu cât știm că o sumedenie de istorici, filosofi, analiști politici, jurnaliști, oameni politici și alții, unii dintre ei de primă mână „și-au rupt dinții” în această problemă atunci când au încercat să prindă sub prisma exhaustivității unei judecăți lapidare esența românității. Probabil una dintre prejudecățile cele mai adânc înrădăcinate în spiritul românesc este aceea că cineva ar putea vreodată prin intermediul unei judecăți simple și deosebit de comprehensive, să surprindă esența unui popor compus din peste 20 de milioane de indivizi. Încăpățănarea care persistă în această direcție fără să dea semne de oboseală sau regres constituie cu atât mai mult semnul unei mirări acute, dar și simptomul unui comportament compulsiv, specific persoanelor care, în ciuda realității evidente, încearcă să se asigure că lucrurile stau așa cum ar dori ei să fie. Pentru a încerca să facem o oarecare lumină în această problemă este probabil mai productiv să plecăm de la o serie de întrebări. Prima întrebare care ar reține probabil atenția unui antropolog versat în analizarea mentalităților este cea care chestionează contextul socio-cultural în care acestea apar, dar și aria lor de răspândire. Această precauție se impune de la început, deoarece, dacă bine observăm, unele dintre aceste judecăți aparțin doar anumitei părți a românității pe când altele le regăsim cu frecvență mai mare numai în anumite spații și medii. Ceea ce observăm, dacă ne uităm cu atenție în jurul nostru, chiar și în această țară mică precum România, este existența nu a unei singure culturi care poartă numele mării de *românism* ori *românitate*, ci a unui conglomerat cultural cu zeci de culturi, unele rurale, altele urbane sau chiar combinații urbano-rurale, și nu în ultimul rând prezența subculturilor de tot felul, pe alocuri a highculturilor, ori chiar a companyculturilor. Toate acestea ne oferă mai degrabă spectacolul unui pom de Crăciun încărcat cu globuri multicolore, unde fiecare glob le reflectă pe cele vecine din locul și poziția în care se află. Privind lucrurile din această perspectivă începem a ne întreba asupra validității unor judecăți morale exhaustive despre *românitate*, dar și asupra legitimității

moral-ontologice a celor care le emit. Nu de puține ori găsim judecări cu pretenții de universalitate ale românilor din spațiul urban despre cei din lumea rurală, a românilor muncitori despre români intelectuali, a românilor tineri despre românii bătrâni, a românilor săraci despre cei bogați, a moldovenilor despre olteni, a oltenilor despre ardeleni și moldoveni, viceversa fiind valabilă de asemenea în fiecare din aceste cazuri, aceasta doar ca să vedem cât de larg devine evantaiul prejudecăților românești despre români.

Un alt mit care stă la baza raționamentelor noastre morale despre noi înșine este și cel care afirmă că putem deduce caracteristici socio-culturale ale românilor de astăzi, ba chiar atribute esențiale ale firii oricărui dintre noi, din fapte care s-au petrecut cu sute de ani în urmă, poate chiar cu mii. Această mentalitate o găsim în unele judecări cum ar fi: „Românii sunt viteji ca dacii!” sau „Barbaria și predilecția spre alcool ni se trage de la dacii!”, „Suntem inteligenți, asta ni se trage de la romani!” Toate aceste reprezentări pozitive sau negative le putem regăsi sub o formă elevată într-o serie întreagă de lucrări de poezie, filosofie, istorie. Ele nu lipsesc nici la nivelul simțului comun care uneori crede în ele fără rezerve. Ba chiar există credința că un anumit amestec etnic este cel care a condus la distrugerea unor caractere pozitive, care ar fi putut constitui piatra de temelie a unui românism autentic, ferit de greșeli și compromisuri. În unele medii urbane persistă ideea că un anumit aspect din înfățișarea cuiva reprezintă o dovadă indubitabilă a descendenței dacice; bunăoară lobul urechii nerotunjit și unit cu partea inferioară a capului ar denota descendența dacică, pe când un lob al urechii rotund, bine conturat și despărțit de partea inferioară a capului ar sta ca dovadă a descendenței romane. Un timp am crezut că asemenea reprezentări le găsim doar în folclorul copiilor, până când am ajuns să descopăr că în unele locuri sunt destul de răspândite și în mentalitatea adulților. Bunăoară, acum câțiva ani, fiind în Cluj, am luat un taxi pe o distanță destul de mare. Inevitabil, șoferul, întâi timid apoi cu tot mai multă vervă, începe să se plângă despre „eternele nenorociri care apasă neamul românesc”. Iar apoi urmează explicația: „Știu dom'le de unde ni se trage! De la romani ni se trage. De la ei vin toate nenorocirile noastre. Dacă nu erau românii o duceam aici ca în rai... Eu sunt dac! Uite-te la urechea mea! Observi imediat! Și tu ești dac ca și mine, îmi spuse cu ochii scânteind. Te-am văzut de cum ai intrat în taxi! Ce, te miri că știu? După ureche te-am recunoscut. Așa îi recunosc pe toți de cum se urcă în mașină”.

În fața acestor credințe delirante despre spiritul românesc, doar încerca să extragem presupuziția care stă la baza lor. Pare a fi una de sorginte genetică care creditează existența unei gene inerente unui popor anumit sau a unei etnii, și care sunt asociabile de anumite atribute precum inteligența, stăpânirea de predilecția spre alcool, dar chiar și de trăsături caracteriale cum lenea, virtutea, hărnicia, îndemânarea ori patriotismul. Constatând toate acestea, decât să încercăm a ne lansa noi înșine o puternică acidă și cel mai probabil puțin productivă împotriva acestui prejudecăți mai mult sau mai puțin răspândite, mai bine vom încerca să identificăm substratul lor în istoria noastră recentă, acolo unde găsim și originea numeroaselor tipuri de culturi existente astăzi în întreaga Românie.

După 1989 regimurile politice aflate la putere în evasiunarea lor, dar și o mare parte a mass-media mai mult sau mai puțin independentă a încercat să acrediteze ideea unei perioade interbelice ca vârstă de aur a statalității românești – o epocă în care „amplas lapte și miere”, „Bucureștiul era micul Paris” iar „România era o țară cu adevărat europeană”, totodată „grănarul Europei acelei vremi”. Aceste reprezentări au fost vehiculate atât de des după revoluția din decembrie 1989, încât chiar și cel mai puțin credul român a sfârșit prin a le considera adevăruri gata statuate. Totuși, la o privire mai atentă observăm că e neglijat aici tocmai un fapt esențial: în timp ce spațiul urban începuse în mod timid să capete trăsăturile modernității, spațiul rural în care viețuia mai bine de 65% din populația țării din acea vreme era rămas în urmă. Interviuuri realizate chiar și astăzi cu octogenari din mediul rural arată că, perioada interbelică, departe de a fi fost o „epocă de aur” a fost, în mediul rural, un timp al animozităților, divergențelor, lipsurilor și contradicțiilor de tot felul. Mărturiile istoriei orale ne oferă o serie de date interesante despre „beneficiile” perioadei interbelice pentru țărânul român: „Afaceriștii evrei veneau și ne luau grâul la un preț de nimic. Uneori puneau toată marfa la calitatea a treia ca să îți plătească cât mai puțin”, „Dacă vroiai să nu mori de foame trebuia să lucrezi la câmp de dimineața până seara”, „Nu puteam să merg la școală decât în perioada de iarnă, în rest trebuia să lucrez la câmp cu părinții deși aveam doar opt ani” etc.

Această masă de țărani, ale cărei probleme legate de improprietățile cu pământ abia au fost rezolvate, avea să resimtă poate cel mai puternic șocul comunizării forțate impuse după 1948 de

către politica comunistă. Mai întâi prin colectivizare, iar apoi prin programul de sistematizare a satelor, dezrădăcinarea aproape forțată și strămutarea de la sat la oraș pentru a lua parte la munca de construcție a socialismului în cadrul coloșilor industriali, apărui mai mult din ambiția comuniștilor români de a întrece într-un timp cât mai scurt statele capitaliste „puternic industrializate” decât din rațiuni economice propriu-zise. Acest exod masiv de la sat la oraș a fost acela care a condus, poate pentru prima dată în istoria României, la împeștrirea întregului spațiu cultural românesc, mai ales a celui urban, în care zeci de culturi rurale, ale diverselor regiuni istorice românești, diferite ca etos și structuri comunitare, se întâlneau cu o cultură urbană destul de fragilă, formată nu cu mult timp în urmă. Pe lângă toate problemele economice, politice și sociale implicate de acest masiv proces de migrație, din punct de vedere cultural asistăm la apariția unor noi tipuri identitare, în primul rând la ceea ce sociologii au numit *subiectul heteronom* – un tip de individualitate care se conduce după așteptările celorlalți, acțiunile fiind rezultatul variabilei situaționale a acțiunii altor indivizi. Aceeași teorie sociologică care descrie *subiectul heteronom* vorbește și despre alte două categorii de individualități umane: *individul conservator*, care se conduce după preceptele tradiției, tip care poate fi întâlnit în societățile tradiționale marcate de schimbări lente, și *individul autonom*, care, trăind într-o societate caracterizată prin schimbări rapide, se conduce după propria conștiință, fiind o categorie întâlnită cu preponderență în societățile moderne. Or, în 1948, când teroarea roșie a apucat să se instaureze în România cu drepturi depline, modernitatea nu apucase încă să-și facă simțită prezența cu pregnanță, ba, dimpotrivă, se ivise abia cu sfială doar în marile orașe și mai ales în centre universitare de renume, precum București, Iași, Cluj, Timișoara. De aceea, comunismul prin diversele sale proiecte, precum colectivizarea, industrializarea și ateizarea s-a manifestat încă de la început ca modernitate brutală și distructivă. Dintre cele mai dramatice și imediate efecte au fost cele care s-au resimțit în mediul rural, unde obiceiurile și valorile tradiționale au suferit un atac virulent, multe dintre comunitățile rurale românești guvernate de un ritm și o dinamică internă proprie fiind fisurate în chiar statutul lor ontologic. Nu este greu de dedus ce fel de categorie identitară a produs imigrația de la sat la oraș: individualitatea de tip heteronom într-un produs de serie largă. Țăranul venit din mediul rural și nu de puține ori subdezvoltat a trebuit să se adapteze unui mediu despre

care nu avea nici măcar cele mai vagi informații. Comportamentul său neîndemânatic și stângaci în mediul urban, față de care avea puține filiații, a fost imediat taxat mai ales în mediile muncitorești. Astfel, replici precum: „Nu fi, mă, țăran!”, „Te porți ca un țopărlan!” sau simplul apelativ „Țărane!”, au intrat în vocabularul cotidian al spațiului citadin ca forme peiorative consacrate. Țăranul arhetipal era văzut drept un individ greoi și cu minte puțină, lipsit de finețe, care nu cunoaște regulile. Așadar, o imagine total opusă celei prezente în operele lui, să spunem, Vasile Alecsandri, Lucian Blaga, George Coșbuc etc. La acești autori, satul și comunitatea rurală era văzută drept izvor de înțelepciune seculară, o sursă plină de profunzime, marcată totodată de o înțelegere superioară a abisurilor existenței umane. Memorabilă și deosebit de des citată rămâne vorba lui Blaga din poezia *Sufletul satului* unde se spune că „veșnicia s-a născut la sat/ Aici orice gând e mai încet/ și inima-ți zvăcnește mai rar...” Or, pentru ritmurile alerte cerute de urbanitate, de industrialism și mai ales de dinamica modernității forțate ce vroia s-o impună cu orice preț comunismul, a gândi încet, a avea o inimă cu ritmuri lente era echivalent cu autocondamnarea. În contradicție cu aceasta, comunistul, așa cum apare el văzut chiar și din perspectivele cele mai puțin ideologizate, era un om plin de energie, mereu agitat, în continuă căutare și într-o veșnică luptă. Două perspective ireconciliabile aveau să se întâlnească față în față: cea dinamică, oferită de comunism, și cea statică, oferită de spațiul rural românesc. Din punct de vedere sociologic este vorba de întâlnirea a două tipuri de indivizi: *individul autonom* și *individul conservator*. Întâlnirea dintre aceste două tipuri umane nu avea să se soldeze cu dispariția imediată a unuia dintre ele, ci cu apariția unui alt gen de individualitate, rezultat al hibridizării și aclimatizării tipului conservator în spațiul urban: *individul heteronom* – un specimen născut din teama săteanului față de lumea orașului, față de greșelile pe care le-ar putea face într-un spațiu în care gândurile nu își mai pot permite luxul de a funcționa încet; un individ născut din miștocăria și invectivele orășanului, dar și din dorința nețărnută de a accede și el cândva pe deplin la acest statut. Despre angoasele, neajunsurile și neplăcerile țăranului ajuns la oraș s-ar putea scrie mii de cărți palpitante și interesante de istorie orală. Probabil de acolo provine și acea viziune morală ce stă la baza principiului: „numai dacă suferi se poate spune că ai cu adevărat experiență”. Într-adevăr, numai experiența directă, prin tatonări repetate și eliminarea treptată a erorilor îți putea oferi calea cea

dreaptă prin labirinticele cărări (și la propriu și la figurat) ale ghetourilor comuniste de început, formate la marginea marilor șantiere industriale sub forma barăcilor din metal sau lemn în care își duceau viața uneori familii întregi. Într-un astfel de mediu, rațiunea își dovedește fatalmente limitele. Poate tocmai de aceea judecata potrivit căreia numai suferința înseamnă cu adevărat experiență nu trebuie considerată din principiu falsă. Aceasta cu atât mai mult cu cât o întâlnim și azi adesea sub forma afirmațiilor: „Ascultă de omul mai bătrân!” sau „Eu sunt bătrân și știu”, ori și mai evident, „Eu am suferit mult în viață, așa că știu multe”, avându-și pandantul în „Pe ăsta nu îl poți duce de nas, că a trecut prin multe în viață”. Conform acestei viziuni, știința acumulată pe băncile unei instituții e doar un moft, eventual poate fi folositoare în anumite contexte determinate, *dar nu în viață*.

Dacă în unele puncte, ethosul ruralității românești s-a împletit într-o manieră aproape simbiotică cu câteva dintre ingredientele și dezideratele de bază ale comunismului românesc, în altele, cele două maniere de raportare la lume aveau să se despartă fatalmente. Unul dintre punctele în care cele două ethosuri s-au întâlnit tangențial a fost accentul pus pe munca fizică în detrimentul muncii intelectuale, mai ales a celei spirituale nelegată de pragmatic. De aceea, nu este de mirare că sistemul comunist sub oricare din formele sale și-a ales ca prototip minerul și nu filosoful, spre exemplu, aceasta cu toate că Marx, părintele comunismului, fusese filosof și nu miner. Cu atât mai mult, o societate abia desprinsă din structurile feudale, așa cum arăta lumea satului românesc până la colectivizare, avea tendința de a valoriza mai mult munca fizică văzută ca modalitate unică și indispensabilă pentru asigurarea traiului de zi cu zi. Comunismul românesc de început, fără o bază de capital solidă, și-a construit dezvoltarea pe producția de cărbune și ciment pe care încerca să le realizeze pe cât posibil cu ajutorul șantierelor de voluntari în cadrul cărora, nu mai trebuie s-o spunem, munca fizică era ingredientul de bază. Această mentalitate cu suport în lumea rurală românească, dar totodată puternic impregnată și cu parfumul ideologiei comuniste, conform căreia munca fizică este superioară celei intelectual-spirituale, dăinuie și astăzi. Ca absolvent de filosofie am simțit-o nu de puține ori pe pielea mea, atât în mediul rural, cât și urban. Discutând cu oameni de tot felul din ambele medii, de multe ori discuția ajungea la punctul în care eram solicitat să-mi declar statutul profesional ori facultatea absolvită. Spunând că este vorba despre filosofie, am fost

întâmpinat mai întotdeauna cu zâmbete pe sub mustață, ba chiar, nu de puține ori, cu câte o remarcă de genul „a, filosofii sunt ăia care meditează la stele...” ori „filosofi... adică oameni din ăia care vorbesc mult și lucrează puțin.” Dacă ar fi vorba doar de o simplă prejudecată puțin răspândită, aceasta nici nu ne-ar preocupa, dar în ultima vreme am fost pus în situația de a constata că această mentalitate a ajuns în anumite contexte să influențeze destine. Bunăoară, eu am avut șansa (sau neșansa) ca după terminarea facultății să pot ocupa un post de profesor la un liceu. De aceea nici nu am ajuns să cunosc experiența dramatică pe care au încercat-o unii dintre colegii mei. Majoritatea dintre aceștia, neavând norocul sau oportunitatea de a prinde un post în învățământ, ca orice oameni care doreau să-și câștige existența într-o manieră cinstită s-au dus „cu jalba-n proșap” să caute un loc de muncă la diverse firme mai ales în orașele mari. Patronii, mulți dintre ei făcând parte din casta noilor îmbogățiți de după 1989, uneori cu mai puțin de opt clase la activ, dar dotați cu „o bogată experiență de viață”, cum spuneam că-i stă bine oricărui român, conduceau ostilitățile la interviu. Sărmanii absolvenți de filosofie își prezentau cu sinceritate CV-ul, neuitând să menționeze și facultatea absolvită, aceasta fără să bănuiască consecințele. Reacția emoțională a multora dintre patroni, la auzul acestei particularități din CV-ul candidatului, devenea una furibundă, uneori de-a dreptul agresivă: „Păi ce, tu ai terminat filosofia și vii la noi la firmă, păi ce tu crezi că noi avem nevoie de oameni de ăștia care cugetă la nemurirea cărăbușului, nouă ne trebuie oameni de acțiune, oameni pragmatici dom'le!” Alteori, candidații erau tratați cu ceva mai multă îngăduință: „Domnule, poate că filosofia o fi și ea folositoare, dar noi nu avem nevoie de oameni idealști, de visători în firmă. Asta e firmă serioasă!” Alți patroni, poate mai flegmatici din fire, nu ezitau să glumească pe seama profesiei candidatului: „Filosofi ne mai lipseau, că în rest avem de toate!” Indiferent de reacția emotivă a patronilor, esența cognitivă a răspunsului oferit era aceeași: *filosofii nu pot presta o muncă serioasă!* Un fost coleg, ajuns la exasperare, s-a înscris la un masterat de sociologie numai pentru a putea prezenta o altă calificare atunci când mergea la interviuri. După terminarea masteratului, având și experiența anterioară și știind de acum să-și ascundă cu abilitate trecutul filosofic, a reușit, și chiar într-un timp scurt, să-și găsească un serviciu convenabil. Marcat de experiența colegilor mei, uneori începeam să mă fereșc și eu la rândul meu în a-mi prezenta trecutul filosofic chiar oricui, mai ales dacă nu era

necesar. Vizitând câteva țări, unele mai apropiate altele mai depărtate geografic, dar nu și cultural, am avut surpriza să constat, că filosoful are un alt statut. Spre exemplu, fiind în Ungaria, am fost întâmplător invitat la o familie înstărită de patroni. Stând la masă o vreme, la un moment dat, inevitabil am fost întrebat despre studiile mele. Având deja experiența cu patronii români, în primul moment am fost tentat să spun altceva, dar, mi-am zis că oricum nu am ce pierde, așa că le-am spus adevărul. Spre surprinderea mea, partenerii de discuție au înclinat capul a aprobare, unii chiar comentând: „Filozofia, ez nem kicsi dolog!” (Filosofia, asta nu e puțin lucru!) și „Filozofia, ez egy nehez egyetem” (Filosofia, păi asta-i o facultate grea). În același an am avut prilejul să fiu invitat la o nuntă în Franța. De data aceasta eram chiar curios la reacția celor din jur în momentul în care voi menționa facultatea absolvită. Reacția a fost mai mult decât surprinzătoare – o doamnă care tocmai atunci mă cunoscuse a exclamat cu plăcută surprindere: „O, monsieur philosophe!” și de atunci până la plecare nu m-a numit decât în acest fel. De asemenea, cei de la masa mea au fost încântați să poată discuta cu un român despre Foucault, J.P. Sartre, Cioran, Eliade sau Ionescu. Unii dintre aceștia, erau și ei patroni ai unor mari companii.

În spațiul cultural și social românesc, chiar dacă munca fizică este valorizată mai mult decât cea intelectuală de esență spiritualistă, o altă prejudecată, născută în vremea comunismului, minează și acum, nu de puține ori, atitudinea pozitivă a românului față de muncă. Astfel, chiar dacă munca fizică este considerată dezirabilă pentru bunul mers al unei economii, ba chiar necesară uneori, de multe ori se consideră că numai *proștii* sau *fraierii* sunt cei care o prestează. Această atitudine o găsim marcată într-o serie de lozinci care au făcut deja carieră: „Munca este pentru mașini, negri și tractoare” sau „Timpul trece, banul merge, noi cu drag muncim”. Așa cum lesne poate fi observat, cele două „maxime” celebre își au originea tot în sistemul economic comunist. În acea vreme, mai ales cine a lucrat în marile întreprinderi, știa cât de mare era productivitatea muncii. Din miile de angajați ale unor mamuți industriali precum unele combinate chimice sau siderurgice, exploatarea miniere sau chiar cele forestiere, doar mai puțin de jumătate lucrau cu adevărat. Se practica în schimb afacerile pe piața neagră a muncii. Unii angajați puteau fi găsiți săpând grădina șefului, construind vile și cabane „pentru aleșii poporului”, ca să nu mai pomenim aici de angajați a căror denumire exprima perfect statutul profesional al

persoanei respective: „reparatorul mașinilor șefilor”, „zugravul conducerii”, „meseriașul directorului” etc. Dacă mai adăugăm la toate acestea micile aranjamente de genul „îți dau un kent să mă pontezi”, avem un tablou sumar a ceea ce reprezenta munca în comunism. La toată această „masă nelucrătoare” se adăugau și politrucii partidului care arătau cum trebuie lucrat mai bine și mai eficient, fără ca să se ofere drept exemplu în acest sens. Poate de aici și lozinca „doi cu sapa, trei cu mapa”. Pe lângă toate acestea mai trebuie amintit trocul de produse existent între sat și oraș. O mare parte din materialele întreprinderilor industriale precum: sârmă, lemn, scule de tot felul, lopeți, sape, țevi etc. luau drumul satelor în schimbul unor produse de larg consum precum ouă, făină, mălai, pui, lapte, carne de orice fel etc. În acest context, omul valorizat de societate era cel care „știa să se descurce”, eventual cel care fără să se ostenească prea tare reușea să iasă în câștig din toată această încrengătură de relații și schimburi economico-sociale, și nu „cel care muncește din greu”. Expresii precum „facem rost” sau „ne descurcăm” au devenit comune în limbajul cotidian. Cu toate acestea, sistemul trebuia să funcționeze chiar și cu aceste tare. De aceea, existau și oameni care chiar trebuiau să muncească. Iar unii chiar munceau din greu. Bineînțeles că ei nu erau considerați „eroi ai muncii socialiste” de către marea masă a societății, eventual doar cu numele. Cei care „se descurcau” într-o manieră mai ușoară, fără să obosească prea mult la locul de muncă, îi etichetau drept „proști” sau „fraieri”. Această atitudine față de muncă o regăsim și astăzi la șaisprezece ani de la revoluția din decembrie și probabil că nu este om să nu o fi observat atunci când, trecând pe lângă diverse grupuri de muncitori care repară drumurile, constată cum un singur individ muncește la lopată, sapă sau baros, pe când alți 5-6 stau în juru-i flegmatici așteptând ca unicul truditor să obosească astfel încât ei să poată prelua „ștacheta”. În mod cert, această atitudine este doar o consecință a unui sistem social, economic și cultural. Deducem aceasta din faptul că majoritatea românilor aflați la muncă în străinătate sunt apreciați ca harnici și sânguincioși, dar și ca buni meseriași. Poate că acesta este și un bun contraexemplu pentru toate acele judecăți care îi cataloghează pe români ca leneși, puturoși și lipsiți de etica muncii.

Așa cum se observă din cele două tendințe expuse în rândurile de mai sus, atitudinea românească față de muncă se situează între un antispiritualism sau antiintelectualism și fuga de munca fizică. Între aceste două limite, pe o poziție privilegiată, se situează *șmecherul*,

băiatul deștept, cel care, chiar dacă nu are multe clase (poate să fie și analfabet în fond, acest lucru contează prea puțin), știe să se descurce, să facă bani, fără să mai conteze faptul că uneori aceștia provin din activități ilegale. Cel mai actual și mai mediatizat exemplu în acest sens este cel al lui Gigi Becali. Cu toate că este persiflat mereu, mai ales de către oameni din presă, pentru lipsa sa de cultură și grobianismul atât de evidente, el este totodată și invidiat pentru maniera în care a știut „să facă bani”. Această atitudine față de „omul care se descurcă” o găsim într-o triadă perfectă alături de neîncrederea față de munca intelectuală și compasiunea față de „câpșunarul” din Spania sortit să-și gârbovească spinarea pe câmpiile toride ale meleagurilor iberice, departe de spațiul mioritic românesc.

Pentru a desluși itele complicatului mecanism mental care stă la baza unor astfel de concepții este necesar să mai coborâm încă o dată în istoria recentă și anume la începuturile perioadei comuniste. Să ne întrebăm preț de o clipă cine a format grosul muncitorimii în perioada de după 1948? Este vorba, desigur, de cei care vedeau în ideologia comunistă o rampă de lansare pentru propriul viitor. Marginalii satelor – noua muncitorime formată după 1945, căci ei au părăsit printre primii spațiul rural în speranța unei lumi mai bune, au fost și cei care și-au căutat protecția în rândul Partidului Comunist care, în numai câțiva ani de la venirea sa la putere, și-a înmii numărul membrilor. Aceste modificări profunde la nivel economic și politic au condus și la schimbări de structură în privința relațiilor sociale și a identităților. Lumea urbană începea să fie sufocată de ruralitate. *Individul autonom*, cel care ar fi trebuit să poarte caracteristicile modernității și să servească ca model pentru noul vad de emigranți rurali, începea să preia din caracteristicile lumii conservatoare de la sat. Astfel, în loc să asistăm la o modernizare reală a lumii satului, ne trezim, dimpotrivă, în fața unei ruralizări a lumii orașului. Deci transformarea identitară, departe de a fi una unidirecțională, se dovedește a fi bidirecțională și încă într-o manieră foarte corozivă pentru speranța de modernitate a României. Astfel, la scurt timp după instaurarea comunismului găsim modele identitare de tip hibrid, puțin cunoscute lumii de până atunci: *indivizi autonomi-heteronomi* și *indivizi conservatori-heteronomi*. Orașeanul începe să judece și el termenii ruralității. Eu însumi îmi amintesc cum, la vârsta de nici zece ani, îmi chestionam plin de dojană părinții: „În vara asta toți copiii au plecat la țară. Noi de ce nu mergem? Eu de ce n-am țară?” „Păi, tu ești Ioan cel fără țară”, încerca să mă

consoleze mama printr-o glumă. Acest continuu proces de hibridizare identitară a continuat cu succes până în fazele finale ale comunismului românesc, când Ceaușescu, devenit mai paranoic ca oricând, încerca să implementeze „cu succes” același model de industrialism de sfârșit de secol XIX și început de secol XX care fusese cândva idealul revoluționarilor bolșevici. În vremea ceaușismului lumea satului a fost agresată în cea mai violentă manieră prin diversele proiecte pe care „spațiul mioritic” a fost obligat să le experimenteze. Fără a reuși să disloce stereotipiile și resentimentele sătenilor față de oraș și prejudecățile orașenilor față de sat, comunismul ca formă extremă de modernitate brutală a reușit doar să conducă la distrugerea valorilor tradiționale ale satului și să periclitizeze dinamica internă, tradițiile și valorile celor mai multe comunități rurale. Deși lovită de moarte, această lume n-a dispărut, ci s-a transformat, insinuându-se și astăzi în mentalități și credințe care uneori par perfect citadine, fără să și fie cu adevărat. Dacă facem o analiză a mentalului românesc observăm la mulți dintre conaționalii noștri o mare neîncredere față de instituțiile statului, politică și politicieni în general, ca să nu mai vorbim de lipsa acută a culturii civice. Oare de unde toate acestea, dacă nu dintr-o societate tradițională desprinsă nu demult din feudalism și în care drepturile individuale erau mai degrabă apărate prin forță fizică și violență decât prin temeiul legii. De aici și încrederea tacită mai ales a celor din spațiul rural în puterea majorității, într-o forță spontană, neangajată politic care ar putea să-i scoată pe cei săraci și neîndreptățiți de sub jugul sărăciei și al ostracizării mult mai rapid decât orice soluție politică. Această atitudine am avut ocazia s-o vedem încarnată printr-o mișcare socială de o anvergură fără precedent în România sfârșitului de secol XX. Este vorba aici de mineriada din ianuarie 1999. Dar nu de marșul minerilor propriu-zis este vorba aici, ci de reacția maselor țărănești la apariția acestora. Minerii au fost întâmpinați cu ovațiuni, urale, flori, hrană și încurajări morale, fapt care i-a determinat să creadă în legitimitatea demersului lor. Găsim desigur în această reacție atât de spontană și firească a țăranilor tocmai prejudecata despre care vorbeam și care nu putea proveni decât dintr-o societate tradiționalistă, anume aceea că soluția morală pentru o Românie viitoare o poate oferi poporul, cei de jos, „cei care muncesc pentru țară”, și nu politicienii venali ai vremii. Strâns înrudită cu această credință este și atitudinea față de străini așa cum o găsim în cadrul unor mituri moderne de dată recentă. Bunăoară, ne amintim că, imediat după

revoluția din 1989, un val masiv de ajutoare a venit din Occident sub formă unor obiecte absolut indispensabile pentru o parte a populației aflată în multe cazuri sub limita de jos a sărăciei. Tot cam în aceeași perioadă au început să fie date în vileag și în mass-media o serie întreagă de cazuri de copii bolnavi de SIDA, fapt nemaiauzit până atunci, căci regimul ceaușist refuza cu obstinație să prezinte adevărul despre asemenea cazuri. Unul dintre miturile născute în acea vreme a fost acela că respectivii copii s-au îmbolnăvit în urma infestării cu seringile primite din ajutoare și că străinii au fost cei care ne-au adus respectivul blestem pe cap. În 2006 am descoperit circulând un nou mit foarte asemănător cu cel de dinainte. La câteva luni după izbucnirea gripei aviare în România s-a pus întrebarea de ce astfel de focare nu s-au găsit și în alte țări. Răspunsul oferit de simțul comun românesc a fost acela că virusul gripei aviare a fost special creat în laboratoare occidentale pentru a falimenta industria avicolă românească și a-și impune produsele pe piața noastră. Această prejudecată destul de bine înrădăcinată în mintea unora se menține în ciuda evidenței că România, țară cu o agricultură mult sub normele Occidentului, este singura în care găinile, chiar și cele din fermele de stat, sunt ținute sub cerul liber, în contact cu păsările migratoare, spre deosebire de cele ale țărilor din Vest unde găinile sunt închise în hambare complet izolate de mediul exterior. Aceste mituri moderne, autentic românești, își pot găsi explicația tot în atitudinea față de străini a omului societăților tradiționale. Există în acest tip de conduită față de străini o anumită primitivitate în relația cu alteritatea, fapt ce ne poate duce cu gândul la exemplele lui Arnold Van Gennep din clasică lucrare *Rituri de trecere*. Acolo autorul ne descrie cât de suspicioși sunt locuitorii societăților arhaice față de străini și câte ritualuri trebuie să însoțească persoana acestora pentru a putea fi acceptați în cadrul comunității respective⁸⁶. Aceste exemple nu trebuie să ne facă să credem că spațiul rural al fi doar sediul prejudecăților noastre, iar toate reprezentările pozitive despre lumea satului ar fi simple idilizări realizate cu scopul de a apărea în ochii lumii mai buni decât suntem de fapt. La țară încă mai găsim și astăzi oameni care să exemplifice modelul de ospitalitate românească, mai există încă oameni de încredere dotați cu un bun simț deosebit și o conștiință morală perfectă. Toate acestea le-am întâlnit în munca mea de

antropolog când, nu de puține ori, rămas fără bani și mâncare împreună cu colegii mei în câte un colț neștiut de țară, am fost omeniți în cea mai primitoare manieră posibilă de oameni pe care îi văzusem pentru prima oară în viață, toate acestea fără să fi avut vreo clipă sentimentul că oamenii respectivii așteptau ceva în schimb. Cu toate acestea, aceeași experiență de antropolog de teren m-a făcut să cunosc și exemple contrare. De aceea, orice epitet sau judecată aș încerca să lansez despre esența românismului, cu certitudine aș gafa în mod grav măcar față de o mică parte dintre români. Ceea ce mi s-a părut cel mai interesant pentru spațiul cultural actual românesc este camuflarea unor mentalități rural-tradiționaliste în comportamentul multora dintre cei care se consideră orașeni get-beget, fapt care nu face decât să oglindească, poate mai bine decât orice descriere, unele aspecte din societatea noastră prezentă și din istoria noastră recentă. În multe contexte, discursul despre românism poate servi ca justificare a neajunsurilor unei existențe mizere sau neîmplinite, așadar funcționează doar ca resentiment. Auzim de multe ori, chiar lângă noi, explicitări de tipul: „De ce nu suntem mai bogați? Pentru că suntem români!“ „De ce nu am ajuns mai departe în viață? Pentru că trăim într-o țară de rahat!“ „De ce trebuie să îndurăm toate suferințele din lume? Pentru că ne-am născut în România!“ Aceasta ca să nu mai pomenim de discursurile intelectualiste care pun necazurile și suferințele noastre actuale pe seama unei istorii agitate de două mii de ani încoace, a situației geografice de țară prea expusă „în calea celor mari“ sau pur și simplu a unor gene autodistructive. În spatele acestor lamentări, autovictimizări și etichetări la care participă de multe ori bucuros chiar și unii dintre cei mai sobri și reținuți intelectuali găsim un suport evanescent și lipsit de stabilitate. Nici măcar nu e nevoie de o viață de om pentru a putea găsi în experiența proprie exemple care să contrazică orice clișee despre români și românism. Poate de aceea, decât să luăm parte în continuare la producția de (pre)judecăți românești despre români și românism, ar fi mai benefic să încercăm a înțelege contextul economic, politic, istoric, social și cultural ce stă la baza acestora și care contribuie în mod decisiv la formarea lor.

⁸⁶ Arnold Van Gennep, *Rituri de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1996, pp. 34–36.

Traian Ungureanu, absolvent al Facultății de Filologie a Universității din București (1983). Înainte de 1989 publică cronică literară, eseu, cronică sportivă în revistele Viața Studențească, Amfiteatru, Viața Românească, Caiete critice, România literară. După prăbușirea regimului comunist publică eseu, comentarii politice, culturale, sportive în Cotidianul, 22, Evenimentul Zilei, România liberă, Timpul, Contrafort, Prosport, Gazeta sporturilor. În perioada 1989–2004, este redactor la BBC. Actualmente este Senior Editor la Cotidianul. Cărți publicate: Manifestul fotbalist (București, Editura Humanitas, 2004). Războiul timpurilor – declin occidental și asediu islamic (București, Editura Humanitas, 2006) și Tehnica neputinței la români (București, Editura Humanitas, 2006).

Cine și de ce s-a săturat de România?

Da, suntem ridați de stereotipii și trăim cu chirie la mentalitate. Ca orice popor, românii sunt, și sunt într-un anumit fel. Ca orice popor aruncat în istorie, românii au dezvoltat o mentalitate. Dar bilanțul apartenenței românești la stereotipii și mentalități nu poate fi un act de acuzare. Facem adesea o confuzie inutilă: prezența, oricât de viguroasă, a ticurilor de comportament colectiv și a atitudinilor mentale generale nu e, în sine, un semn rău. Iar dacă e, îl împărtășim cu toată lumea. Nu frecvența stereotipurilor și relieful vizibil al mentalității ne deosebesc de alte popoare. Cu toate astea, unul din cele mai răspândite „mituri urbane” ale României a fost și rămâne concluzia după care românii păcătuiesc, purtându-și identitatea pe frunte. Românii ar fi, din acest motiv, un soi de etimon, o fosilă sociologică pe care o pot vizita antropologi curioși, aduși în ținuturile românești de virginitatea culturală a individului și de neprihănirea înapoiată a colectivității. Această teorie absolut inexactă a făcut vogă în tot spațiul balcanic, pe care l-a transformat și tratat, adesea, drept menajerie antropoculturală. De la bun început și până la urmă,

toate popoarele sunt un paradis sociologic și mental. Câțiva din viitorii noștri colegi de Uniune Europeană sunt, chiar, cazuri proeminente.

Cine se minunează, cel mai adesea a pagubă, pornind de la persistența moravurilor românești, ar trebui să afle că, de pildă, palmaresul englez în materie e inegalabil. Nicăieri nu sunt mai vizibile și mai refractare la tratament structura de stereotipii și fixațiile mentale, ca în Anglia anului 2006. Englezii sunt previzibili și repetitivi până la autism. Viața are un ciclu extraordinar de scurt: fără surprize și fără plăceri, ea se reduce la automatisme pe care le-a dobândit, probabil, din vremuri anglo-saxone. Rupturile rituale intervin tot periodic și se reduc, la fel de fix, la dinamitarea monotoniei, prin scene de beție, violență și vandalism. În același timp, înregimentarea vieții civile atinge asfixia. Reglementarismul și aplecarea spre ștergerea de sine apasă, fără excepții, în trenuri, în birouri, în spațiile publice și chiar în dosul perdelelor trase ermetic la fereastra casei.

Monomania banului (absorbită ca virtute individuală sau calificare profesională) și relațiile ultrapragmatice în familie sau la muncă dau o religie care strivește, un maoism bancar desăvârșit. Alternativa, excepția, individul și gratuitatea sunt adânc și tipologic persecutate. Oamenii sunt în genere de aceeași părere sau nu îndrăznesc să aibă o părere, fac cozi cu prima ocazie (în stațiile de autobuz, la poștă, la cauzele caritabile, la bănci – unde prima privire caută și găsește recunoscătoare mașinăria de frânghii și stâlpi metalici care îndrumă coada). Conformismul opiniei e feroce în spațiile publice și în eticheta socială. Oamenii nu învață niciodată că pot sau că trebuie să cultive plăcerea, că pot dezvolta o idee sau o ipoteză, fără finalitate imediată. Voiața și rezistența (la schimbare, la intemperii, la frig, la mâncare proastă, la alcool) sunt virtuțile de bază. Improvizatia și riscul stau, în exil, pe celălalt mal al Canalului Mânecii. Nici una nu se va întoarce curând. Legăturile de familie și relațiile amoroase sunt dominate de o nepricepere brutală și periculoasă care produce un șir nesfârșit de accidente sociale și un sfâșietor blocaj erotico-sexual. Conviețuirea generațiilor e aproape interzisă. Copiii pleacă repede sau sunt expulzați. Altfel devin o culpă și atrag deriziunea publică. Duritatea pe care o imprimă acest gen de înstrăinare organizată cere, periodic, o evadare intensă și imediată. O lovitură năucitoare care sparge digurile și revarsă energii reprimite. Beția e remediu

universal. Violența fizică sau verbală sunt la fel de cerute și populare. Un sfat: evitați centrele orașelor engleze, de vineri seara până luni. Altfel, veți deveni parte într-un teatru de luptă. Însă englezii nu sunt un caz izolat.

Proeminența dosarului german e proverbială. Într-atât de vizibile și statice sunt stereotipiile și datele generale ale mentalității „nemțești” încât ele asigură, de mult timp, o sursă sigură și continuă de umor, parodie și caricatură, de-a lungul și de-a latul Europei. Disciplina cazonă a vieții civile plutește în magazinele în care șeful de „abteilung” e inevitabil și venerat de subordonați. Restricțiile aleargă singure pe stradă și au grijă să nu treacă pe roșu. Germania e un muzeu etno-psihologic în aer liber. Nimic, nici măcar modernizarea „corectă” (extrem de vie, de altfel, și în Anglia) nu a reușit să infirme sau să scoată din circuitul social obișnuințele și automatismele mentale. Din acest punct de vedere, România nu e o excepție și nici măcar un caz interesant. Însă un caz românesc există. Dimensiunile lui sunt dictate nu atât de persistența și iradierea tiparelor mentale, ci de obsesia referinței la ele. Cu alte cuvinte, stereotipiile și mentalitatea națională lucrează în regim natural. În schimb, atenția și creditul ce le e acordat de cercetători, dar și de publicul larg, sunt artificiale. Și suspecte. Dacă e să vorbim despre un particularism românesc în raport cu alte etnii și cu alte societăți, atunci el vine tocmai din această scrutare încordată a caracterului național. Aici e diferența. Alte societăți au obiceiuri mult mai liniștite (deși, nu neapărat mulțumite) în prezența autoportretului național. Românii privesc spre trăsăturile lor colective problematizând bombastic și iritat. Subiectul nu se diluează și nu trăiește epoci de declin. El a făcut o carieră maiestuoasă, fără să impună o concluzie utilă sau o direcție de gândire fertilă. Marele rezultat al acestei pasiuni auto-devoratoare e un tic mărunț care coboară studiul culturilor în zona interjecției, a reacției și capriciului personal. Critica autohtonă a românismului e, fundamental, o foarte bună părere de sine azvârlită de emitent pe piața injuriilor, sub forma unei foarte proaste păreri despre ceilalți. Un simptom de inadaptare la conviețuire care trebuie mai curând anchetat decât studiat.

Cea mai frecventă dintre observațiile pe care românii le fac, la domiciliu, de la Pompiliu Eliade și N. Drăghicescu, la Eugen Ionescu, Emil Cioran și C. Rădulescu-Motru, privește inconsistența. Românul e maestrul derutant al perioadelor scurte și absentul viclean al

perioadelor lungi. E vorba, peste tot în acest criticism prelungit, de neseriozitate, de lipsa de cuvânt, de incapacitatea de agregare a românilor care nu trec, în ruptul capului, pragul proiectelor sociale serioase. Pasiunea lor primă e tocmai prezența solitară, asocială. Românii sunt individualiști și practică un soi de autism melancolic, o tehnică profund individuală care lasă în urmă o strălucită artă verbală și un enorm gol colectiv. Dezordinea și cacofonia țin să stabilească propriile ierarhii, iar acestea desfid ordinea și productivitatea socială. Proverbele semilegendare care măsoară și sancționează această artă de uz propriu și boicot social stau, întotdeauna, la dispoziția celui mai nou critic: unde-s doi români e o ceartă, o mie de ani o să treacă și n-o să-i ajungem pe cehi (unguri, nemți), românul-i hoț (gură-mare, leneș) și, în orice caz, ce iese din mâna lui e „treabă românească” (o performanță care combină iluzionismul cu sabotajul, spre desoebire de „treaba nemțească”). Suma observațiilor românești negative asupra românilor e enormă. Ea trimite constant la nepăsare și egoism. Aliajul lor e tipic și exclusiv românesc. Efectul e o ebrietate socială temeinică, în care precizia e imposibilă, iar reușita, întâmplătoare și trecătoare. Ce reclamă acest criticism insistent e, deci, rateul dimensiunii colective, inapetența pentru solidaritate, fuga de efortul coordonat al grupurilor mari. De ce e atât de insistentă observația critică și de ce s-a centrat ea pe problema performanței colective? Răspunsul e mai puțin complicat decât s-ar putea crede.

Obsesia românească a autodenigrării e, mai întâi de toate, un reflex de izolare. Paradoxal, critica solitarismului anarhic românesc e, în cele mai multe cazuri, un simptom și nu o formă de reflexie. Obsesia românității degradate e încă un fel de a separa. Ea e povestea neîntreruptă a unei clase intelectuale mereu nemulțumită de omul comun care e găsit vinovat de neîmplinirea marilor idei furnizate periodic de elite. Liderii de opinie și purtătorii marilor idei (emisari pe pământ românesc ai elitelor) sfârșesc în dispreț și dezamăgire. Uneori ei devin martiri și sunt recuperați pe valul unui sentimentalism popular, tardiv și inconsecvent. Pașoptismul e, în această logică, un ideal neînțeles și trădat de letargia populară. Bălcescu moare în mizerie, departe de țară și e redescoperit dramatic de aceeași industrie a nostalgiei populare. La rândul lui, patriotismul și, în genere, interesul național e trădat de lăcomia și ignoranța dobitoacă a românului birtaș, tarabagiu, burghez industriaș. Eminescu e neînțeles și moare exilat de neatenția publică și generală la ideal, dar e

rechemat, curând, de un cult frenetic și nestins. Liberalismul e următoarea idee înaltă tratată cu sictir de corpul social românesc. Troțki e corespondent de presă în Bucureștii anilor 1910–1915 și face un portret extrem de inteligent și unidirecțional: România modernă e o oligarhie. Liberalismul e o mantie fără purtător. Românii nu au viteza și dragostea de risc pe care le dezvoltă o nație îndrăgostită de tensiunile politologice. Legionarismul e următorul client al lipsei de recunoștință și gravitate populară. Elita legionară pozează mereu contrastiv, tocmai spre a arăta cu degetul, îndârjit, spre fundalul social nedemn și corupt, spre românismul politicianist. „Martirizat”, Codreanu trece rapid în rândul figurilor neînțelese și al speciilor plantate în climatul și demografia greșită. Comunismul e, curând, un alt „principiu bun” pe care românii nu îl pot aplica. La doi pași, sârbii, cehii și ungurii reușesc să facă ceva respirabil din comunism, în vreme ce românii striviți din două părți de propria lășitate și de prostia, bineînțeles, neromânească a lui Ceaușescu, se aleg cu un dezastru. Schema se repetă, în mare, indiferent de perioadă și regim istoric: o idee înaltă planează asupra epocii, ea e trădată și doborâtă de un românism ingrât și mărunț. Istoria continuă să stea acolo unde era dintotdeauna. Doar lista figurilor individuale de mare iradiere, sacrificate „nepăsător și rece”, crește.

Două mituri generale și-au suflecat mânecile în această schemă de încadrare istorică: construcția zădărniciă, surparea, pe care o ilustrează Manole – meșter neînțeles, și ticăloșia plebeiană care îi răpune pe cei puri – așa cum o cunoaștem din complotul mioritic. Nu e greu de văzut că o astfel de formulă e lipsită de spontaneitate. Articulațiile ei culturale spun că ne aflăm în fața unui produs elaborat și conștient de sine. Proasta reputație a românilor e o operație culturală desfășurată abil și sprijinită pe două teme mitice: zădărnicia și răutatea. Ambele au fost selectate din corpusul folcloric, prelucrate literar și transformate în instrumente politice. Reproșând românilor o inconsistență incurabilă, intelectualul contestatar mimează o superioritate care îl rupe de omogenitatea socială. Însă dosarul e construit în marginea unei prelucrări literare discutabile a folclorului. Critica „de sus” nu e deloc critica furnizată de o instanță de cultură radical diferită: baza ei folclorică și metoda literaturizării o mențin în limitele preștiințifice ale lirismului pesimist național. Tot acolo se află, în fond, și omul de rând care citează a mia oară, la berărie sau în timpul unei dispute de stradă, „blestemul românesc”. Formula

„Românii nu sunt buni de nimic!” înseamnă automat, atât în varianta de uz intelectual, cât și în varianta populară, o primă excepțională și extra-națională, acordată exclusiv vorbitorului. Formula „Dacă nici noi, românii, nu ne înțelegem între noi...” (vorbe spuse la criză sau în momente de fractură politică) are aceeași funcție. Ea presupune, în subtext, o maladie românească generală, pe care doar pactul imediat între cei doi participanți la conversație o poate depăși. Fără excepție, în planul psihologiei individuale, revenirea la diagnostice depreciative e un fel de a izola și de a premia izolarea. Cercul se închide. Critica dezagregării românești nu e altceva decât regia intelectuală a procesului pe care pretinde că îl respinge. Ea e parte a problemei și nu replică alternativă. Însă chestiunea nu se oprește aici. Dacă ipoteza instigării intelectuale la viciu social e corectă, de ce s-a fixat ea asupra observațiilor care tind să facă demonstrația eșecului de conviețuire? În fond, Criticismul iritat al individului mental și social român se putea opri asupra altor teme: de pildă, violența care nu lipsește din istoria și instrumentarul politic românesc. Dimpotrivă, complotul și lovitura de stat, reprimarea și înscenarea de stradă au o recurență remarcabilă și jenantă. Segmentul istoric al comunismului e mărginit, la ambele capete, de acte extraordinare de violență colectivă orchestrată. Ocupația sovietică nu spune tot despre 1945. Manifestațiile de stradă în regie comunistă adaugă contribuția internă (Gh. Apostol a negat neconvingător rolul de maestru de ceremonii al grupurilor de șoc folosite cu mare violență, în contramanifestația organizată, în noiembrie 1945, în Piața Palatului). După 45 de ani, în ianuarie 1990, noua autoritate de stat sparge primul mare miting anti-neocomunist, tot printr-o contramanifestație violentă. Mineria-dele, numele sub care e cunoscută o serie de mini-războaie civile controlate, sunt următoarea dovadă a remarcabilei capacități românești de a pune în joc acte de violență regizată pentru a forța sau „aresta” schimbări drastice de curs istoric. Deși merita din plin o punere sub anchetă, tema nu a lăcut carieră. Observația a revenit, mereu, negativist și iritat, la aplecarea spre dezorganizare sistematică a românului. Insistența acestui filon trebuie să aibă o explicație.

Un indiciu ajutat vine din afara spațiului românesc: marele spectacol de polemică și autoflagelare care domină viața publică germană, de mai bine de șaiszeci de ani. Căzul german-german pune în scenă, mult mai pregnant, datele cu care lucrează și criticismul român-român: în centru, problema unei identități vinovate.

Simplificând, dar nu denaturând, e de spus că, ocupându-se de „misterul” și de „culpa” națională, gândirea critică germană atinge o fixație imposibil de comparat. Cu o nuanță esențială: preocuparea devine obsesie, iar analiza se pierde în stereotip, abia odată cu epoca modernă, mai precis după declanșarea catastrofei istorice naziste. Parcursul lui Thomas Mann e liniar și exemplar. În 1918, *Reflecțiile unui apolitic* sunt scrise de un patriot conservator german. În 1947, *Doctor Faustus* e capodopera demonologiei germane. Ulterior, bine instrumentată de o sociologie marxistă și de o teorie a culturii profund anticapitalistă, tema „culpei germane” a devenit o obligație civică, un mecanism terapeutic oficial, uneori grotesc, adesea de o rigiditate comică. Fiecare generație postbelică germană s-a aruncat cu nesăpe pe canapeaua psihanalistului, unde a recunoscut invariabil culpa părinților și s-a angajat să lupte cu viitoarele și prezumtivele căderi în păcatul de „germanism”. Îndoiala de sine și prudența față de germanitatea pură erau motivate perfect, în preajma catastrofei. Ceea ce se poate vedea astăzi, la mai bine de șaizeci de ani de la distrugerea militară a statului nazist, e un manierism intelectual, o formă nevrotică și postdatată de autosuspiciune. O putem compara liniștit cu practica (mult mai veche) și mai puțin austeră a scepticismului român-român. De reținut, în cazul german, e caracterul excepțional al crizei. La fel ca englezii, germanii probează stereotipii istorice monumentale. Însă, spre deosebire de liniștea relativă a englezilor în fața portretului național, germanii trăiesc o interogație furibundă. Apariția ei e legată, indubitabil, de un mare eșec colectiv. Capacitatea de a produce solidar o catastrofă istorică și incapacitatea de a o evita au răsturnat radical percepția germanilor despre germani. În loc să urmeze cursul englez, în direcția unei autoironii benigne, imaginea de sine a germanilor a devenit o neîmpăcată polemică germano-germană.

În Franța, unde statul național a cedat lamentabil în formula Vichy, trauma a fost evitată cu o manevră suplă și înșelătoare, de fabricație sută la sută franceză. Conștiința colectivă a fabricat și livrat rapid un mit compensator: Rezistența. Regia recuperării franceze a fost rapidă și eficientă. Ea a fost impusă prin acte de violență populară și juridică, îndreptate împotriva „colaboraționismului” și „colaboraționiștilor”. Execuțiile sumare și umilirea în stradă au dat spectacolul public. Procesele răsunătoare au sancționat „trădarea intelectualilor” (Brassillach e cap de serie). O carte

remarcabilă, scrisă de istoricul englez Robert Gildea (*Marianne In Chains*) descrie istoria neoficială camuflată de legenda oficială. Colaboraționismul a fost masiv și, adesea, nesilit. Rezistența a fost, mai curând, excepția. Doar camuflajul mitologico-retoric a ferit societatea franceză, după război, de interogație și ruptură interioară. Acum, după șaizeci de ani de la prescrierea mitologică a faptelor istorice, revizionismul câtorva cercetători redeschide dosarul, dar acest gen de întoarcere la „locul crimei” e un fascicul de lumină strict academic, fără consecințe tumultuoase și fără ecou public. Construcția de stat franceză s-a salvat și justificat istoric (nu are importanță cum), iar asta e de ajuns pentru a garanta liniștea franco-franceză. Cazul german e infinit mai radical, pentru că a trebuit să se confrunte cu dispariția completă a statului. Cazul german pune, de fapt, problema relației care leagă nemulțumirea de sine și eșecul construcțiilor istorice colective. Tocmai pentru că e, în mod evident, rezultatul unui accident istoric gigantic, interogația germană pune frustrarea în continuarea neîmplinirilor naționale. Etnia își descoperă defectele, îndrumată de cronica și critica proiectelor naționale. Suspiciunea începe de îndată ce etnia nu reușește să folosească statul național într-o manieră convingătoare. Aici trebuie căutat înțelesul prim al exasperării românești. Ea încununează nevrotic un bilanț istoric nesatisfăcător și acuză de sus, în numele unui ideal nerostit, personalul istoric și social românesc.

A fi român e un act indiscutabil. A fi România e o problemă nerezolvată. Rareori s-a auzit o butadă mai pregnantă și mai rău înțeleasă decât: „Românii nu sunt o națiune, ci o profesie!” – faimosul edict al cancelarului Bismarck, în corespondența cu regele Carol. Nimic dezonorant în aceste cuvinte care constată, precis, cu totul altceva decât ne-am obișnuit să credem. Remarca lui Bismarck e, mai degrabă, o observație pragmatică și un bun sfat către un rege aflat în fața „chestiunii românești”. Bismarck descrie o stare de fapt. Românii nu erau, la acea oră, o societate coagulată într-un stat național. Realitatea primă a lumii românești nu erau instituțiile, ci un anume fel de a fi, strict individual, o anume rețetă personală de acțiune și abordare a vieții. Pe scurt, o profesie – așa cum profesii au fost, la vremea lor, și arta de a fi italian, grec sau german. Sfatul „cifrat” în mesajul lui Bismarck e simplu: regele trebuie să pună capăt profesiei prin „naționalizare”. În loc de talent și antitalent individual, stat și viață națională de grup. Carol a înțeles, probabil, foarte bine ceea ce noi nu mai putem vedea astăzi. În ciuda unei

iritări acerbe, pe care *Jurnalul* regelui abia o păzește de răbufnirea publică, suveranul inaugurează o epocă de construcție instituțională. Structurile, normele și deprinderea cu aparatul statului modern înlocuiesc, în prim plan, dominația fără concurent a moravurilor.

Sfatul lui Bismarck a fost bine înțeles, pentru că a fost bine formulat. Problema românilor e întârzierea de declanșare a modernității istorice. Starea lor istorică fundamentală a fost și a rămas, neînchipuit de mult timp, solistica anarhică, refugiul și replierea în coterii mici, neîncrederea în puterea centrală și în organizațiile publice. Lansate târziu, instituțiile juridice și administrative moderne au adus în fața românilor cereri valorice de o rigoare neobișnuită: încredere, participare, datorie. Aici, pe această linie, s-a jucat și se joacă, în continuare, drama națională română. Odată cu încheierea scurtului episod democratic (mai puțin de optzeci de ani separă 1866 de 1945) comunismul a pus capăt referinței la această linie și a provocat, practic, o anti-renaștere socială care a împins societatea înapoi, în premodern: stereotipul individual și mentalitatea tribală deveneau, iar, motoarele principale ale vieții sociale. Scena e ocupată de statul despotic care o folosește mai mult pentru parade și ceremonii ideologice. Adevărul social și politic se desfășoară, cu adevărat, în culise. Fie în retribalizarea societății care se atomizează extrem și devine un circuit clandestin, fie în subterana penitenciară care înghite liderii și purtătorii de idei autonome.

Însumând, istoria modernă a statului român se rezumă la două episoade relativ scurte (protodemocrație până în 1945, comunism dogmatic, după). La un loc, acest interval nu conține nici o experiență completă și nu aduce nici o deslușire colectivă finală. Ciclul e întrerupt și reluat, pentru a treia oară în ultimii o sută douăzeci și cinci de ani, în 1989, de o revoluție mai mult problematică decât tranșantă. Democrația devine, din nou, realitatea oficială, dar, până la desăvârșirea posibilă și îndepărtată a societății democratice, singura amintire colectivă e fragmentația proiectelor.

Românii obișnuiesc să trimită la o istorie milenară, inaugurată de etnogeneza daco-romană. Tot acolo caută explicații și argumente o lungă tradiție de analiză a „patologiei” românești originare. Descendența „basnei” lui Simion Dascălul (1648) e mult mai lungă decât ne închipuim. Subscriu la ea, indirect, kilometri de observații și resemnări formulate de criticii „sufletului românesc”. Insistând

invariabil asupra defectelor constitutive ale românilor, criticii românismului s-au așezat, de cele mai multe ori inconștient, în prelungirea biologismului istoric naiv fondat de Simion Dascălul și au ieșit, astfel, cu totul, din perimetrul ipotezelor istorice raționale. Chiar dacă insuficiența de caracter a românilor ar fi reflexul incurabil al unei fondări lucrate de „tâlharii” sloboziți din temnițele Romei, dezonorarea prin origine rămâne o ipoteză extrem de slabă. Originea unei etnii nu explică nimic în afară de originea unei etnii. Australianii sunt lămurii în această privință. Deveniți națiune, australienii au știut, fără nici un fel de dubiu, că sunt, într-adevăr, urmașii drojdiei britanice: deținuți, deportați, răufăcători, datornici, criminali, expulzați din Anglia, într-un teritoriu îndepărtat. Însă, dincolo de aporourile nedelicate cu care australienii sunt, și azi, întâmpinați prin pub-uri britanice, originea impură a avut efecte minime. Ea a fost surclasată de succesul construcției statale. Dimpotrivă, dacă statul întemeiat de „tâlharii” sloboziți din temnițele Londrei ar fi întârziat să se nască sau ar fi întâmpinat probleme majore de creștere, e de crezut că și tema „delinevenței originare” ar fi câștigat teren și popularitate.

Cazul românesc tinde să verifice una și aceeași concluzie: nevroza analitică dezvoltată, cult sau oral, în jurul deficitului de mentalitate românesc e rezultatul istoriei statale problematice, iar aceasta e consecința lipsei de continuitate și succes a proiectului național. Întreruperea repetată a proiectului a trimis repede la îndoiala de sine, iar aceasta a evadat, liric și nervos, în explicații extra-istorice, înfundându-se într-o biologie naivă sau în fantasmă de persecuție. Cât de importantă e reușita și coerența proiectului național și cum poate ea schimba, în totalitate, percepția de sine a unui popor se poate vedea în exemplul extrem al cazului polonez. Și polonezii au dezvoltat o teorie și o literatură centrate pe calitățile dubioase și contraproductive ale „omului polonez”. Faimoasa aroganță și neîncetata stare de rebeliune poloneze sunt, mult mai mult decât supozițiile despre natura caracterului românesc, trăsături ușor atestabile. Însă chiar în prezența și sub incidența unei caracterologii atât de acute, istoria națională a Poloniei are o vigoare practic incomparabilă. Proiectul statal polonez a dispărut în repetate rânduri, masacrat de intervenții istorice brutale, dar a fost reluat fără încetare, cu sacrificii enorme. Acest gen de afirmare națională și culturală ireductibilă – principalul eveniment istoric al secolului XX est-euro-

pean – a dat un tonus cert și pozitiv, pe care polonezii nu ar fi fost îndreptățiți să îl îmbrace, dacă ar fi luat în serios propriile dubii asupra caracterului național. Reușita tragică dar incontestabilă a istoriei recente a schimbat complet tonul autoanalizei poloneze. Ceea ce putea rămâne un repertoriu de lamentații a devenit un prilej de mândrie și chiar de ușoară superioritate afișată. Românii au reținut, dimpotrivă, tocmai motivele și datele (numeroase) ale eșecului. Fragmentarea repetată a proiectului social comun și a evoluției statale explică tot. Românii nu sunt mai „blestemați” decât alte popoare, dar nereușita repetată a „casei comune românești” i-a ajutat să supraevalueze influența și rolul caracterului în istorie. Logic, sediul acestei frustrări e sediul centrului politic. Nu întâmplarea a făcut ca, în afara scenei politice centrale, variațiile pe tema blestemului românesc să fie mult reduse sau chiar absente. Transilvania și (parțial) Banatul, remorcate administrativ, de aparate de stat străine, nu au dezvoltat temerile și scepticismul obișnuite. Românismul transilvan și bănățean s-a dezvoltat energic și strict pozitiv, ca naționalism politic și cultural constructiv. Criticismul a devenit, uneori, o contestație palidă a Sudului corupt și neserios, dar nu s-a transformat nici o clipă în separatism. Dacă ar fi făcut-o, ar fi atacat chiar ideea națională și și-ar fi subminat complet legitimitatea. În cealaltă provincie istorică, Moldova, problema românismului deficitar s-a pus în măsură încă mai mică și această absență măsoară, exact, depresia generală a fostului centru moldovenesc, imediat după convulsiile extreme ale naționalismului codrenist. Tot o absență indusă prin traumă e cazul a ceea ce e astăzi Republica Moldova. E un caz curios și complex. Absența e marcată aici mai mult printr-o eroare de plasare decât prin lipsa de replică. Într-adevăr, sentimentele antiromânești și faimoasa greață de amintirea lăsată de românii antonescieni sunt pregnante, dar ele vin din afară, la capătul unei experiențe impusă de sistemul imperial sovietic. Această situație de antiromânismului moldo-sovietic coloratura distinctă a unei adversități de uz propagandistic. Mult detestatul anti-românism moldovenesc e un produs sută la sută artificial. El nu are nimic în comun cu migrena naturală, foarte activă, în special în zona centrului politic modern românesc: Bucureștiul și, mai larg, Sudul în care navighează formulele elitei cultural-politice și folclorul oral al limbuților (celebul muntenism, viu și astăzi în cartierele vechi sau noi al Capitalei și în satele care pornesc de sub munți și se opresc la malul Dunării). Neîncrederea a fost câștigată pe mâna autorului. Nevroza e activă în

punctul nevralgic, acolo unde s-au proiectat și pierdut, câștigat și surpat experiențele politice ale Centrului. Preocuparea pentru calitatea inferioară a materialului de construcție românesc e, mereu, nostalgia acidă după o reușită pe care Centrul a ratat-o și trebuie să o explice, la vârf, prin „trădarea” unei fibre populare incapabile de transformare. Cu alte cuvinte, acest portret încărcat și negativ e executat pentru a compensa, nu pentru a descrie, pentru a scoate ideologii din cauză, nu pentru a iniția o pedagogie de grup. Argumentele acestei critici neobosite sunt punitive, nu analitice. Ele sancționează extrem. Căci, stabilind nevrednicia tipologică a românului, ele interzic premisele oricărui optimism viitor. În acest fel, critica mentalității și a stereotipurilor românești se apropie mult de politică și se îndepărtează decisiv de observația critică propriu-zisă. Ea nu descrie nimic, ci proiectează resentimentar o neîmplinire pe care nu dorește să o evite în viitor, ci o visează reconfirmată. Cauza nemulțumirii româno-române nu e calitatea deficitară a românilor, ci neîmplinirea proiectelor istorice. De ce nu au reușit românii să stabilească o linie de evoluție istorică mult mai sigură? De ce au fost succesele scurte și dizolvările repetate? Înainte de a fi rezolvate, aceste întrebări ar trebui temperate. Timpul de lucru al societății moderne românești a fost deosebit de scurt. În mai puțin de o sută cincizeci de ani de istorie nu se poate, pur și simplu, constitui o experiență modernă definitivă. Cu atât mai puțin, în cazul în care acest secol și jumătate se nimereste se fie acoperit, aproape în întregime, de așa-numitul Război Civil European (1914–1945) și de consecințele lui (1945–1989). În al doilea rând, cazul românesc nu poate fi ceva cu totul diferit de ceea ce impun datele sale fixe de context. Iar acestea nu sunt tocmai condițiile ideale pe care le presupune o dezvoltare națională rapidă și stabilă. Geografia a jucat un rol adesea subestimat. Separația dictată de marele obstacol carpatin a fost îndecobște tratată cu o lipsă de atenție tipic pastorală. În termenii comunicațiilor și ai șanselor de omogenizare, consecințele nu puteau fi pozitive. Spațiul demografic și cultural – puternic secționat, spre deosebire de majoritatea spațiilor naționale din marele estuar al câmpiei nord-europene – a plasat comunitățile istorice românești pe versanții opuși ai lanțului carpatin. Evoluția a mers așa cum era normal, în asemenea condiții: dezvoltând proiecte separate, relativ fragile și întârziind mult reușita comună. Aceste împrejurări sunt, evident, interpretabile, dar nu trebuie ignorate. E, însă, aproape cert, că, o dată cu epoca modernă, critica românismului au formulat o teorie și o acuzație nedreaptă. Ei au

presupus un fatalism, acolo unde există o realitate absolut normală, în raport cu condițiile istorice reale. Exasperarea celor ce s-au săturat de România e învățată. Această aplecare cultivată spre fatidic a devenit, de altfel, baza unei lecturi generale a evenimentelor curente. Avem un exemplu foarte proaspăt sub ochi. Conflictele și dezintegrarea Alianței D.A. au fost imediat citite și analizate în cheie fatidică: orice guvernare românească e un spectacol haotic și autodestructiv; ajunse la guvernare, partidele se încaieră și se fac de râs. Analiza e de o stupiditate dezarmantă. Ea nu face o observație elementară: guvernarile stabile au nevoie de majorități solide. Așa ceva s-a întâmplat doar în cazul guvernelor P.S.D. O coaliție cu majoritate neclară sau infimă va sfârși, peste tot, nu numai în România, prin a exploda în conflicte. Vechea vecinătate a gândirii publice românești cu mitul și damnațiunea a permis transferul rapid de la analiza rațională la formulele de gândire lirică și circulară. Lamentația ocupă, deja, de prea mult timp, un spațiu nepermis de mare în comentariul și dezbateră publică. Persistența ei amenință discernământul generațiilor ce vin.

Mircea Cărtărescu

Mircea Cărtărescu a absolvit Facultatea de Limba și Literatură Română a Universității din București în 1980. În prezent este conferențiar în cadrul Facultății de Litere a Universității București. Este doctor în litere pe tema Postmodernismului românesc. A publicat multe volume de poezie și proză la editurile Cartea Românească și Humanitas. Dintre cele mai importante cărți ale sale amintim: Poeme de amor (Cartea Românească, 1982), Totul (Cartea Românească, 1984), Visul (Cartea Românească, 1989; Nostalgia, ediția a doua, Humanitas, 1993), Levantul (Cartea Românească, 1990; Humanitas, 1998), Orbitor (Humanitas, volumul I, 1996; volumul II, 2002), Postmodernismul românesc (Humanitas, 1999), Jurnal (Humanitas, volumul I, 2001; volumul II, 2005), Enciclopedia zmeilor (Humanitas, 2002), Pururi tânăr înfășurat în pixeli (Humanitas, 2003), De ce iubim femeile (Humanitas, 2004), Baroane! (Humanitas, 2005). A fost tradus în multe limbi străine și a obținut o serie de premii de notorietate literară atât în țară, cât și în străinătate.

Sentimentul românesc al isteriei⁸⁷

N-am crezut niciodată în specificul național, în „sentimentul românesc al ființei”, în tot ceea ce filozofii culturii și psihologii maselor ne-au atribuit ca să ne distingă de alte popoare. Nu cred că suntem mai ospitalieri decât alții, mai harnici sau mai hoți. Nu-mi pare nici bine, nici rău că sunt român. Uneori regret că nu m-am născut elvețian, dar imediat îmi aduc aminte că aș fi putut să mă nasc ugandez. Suntem și noi, românii, undeva „la mijloc de rău și bun”, cum scria Ion Barbu, un neam sub soare, nici prea-prea, nici foarte-foarte. Dacă n-am luat nici un premiu Nobel, în schimb am inventat stiloul. Dacă zidul ni s-a prăbușit peste noapte, ne-am apucat,

⁸⁷ Microeseul de față a apărut în ziarul *Jurnalul Național*, din 6 iunie 2005, și face parte din volumul *Baroane!*, publicat de Editura Humanitas, în 2005.

cuminți, a doua zi să-l ridicăm la loc, și tot e ceva. Am fi putut, în definitiv, să-l lăsăm în plata Domnului de zid și să ne cărăm cu toții în altă parte...

Cu toate astea, există ceva specific românesc, ceva atât de adânc în firea noastră, a celor care trăim azi pe acest plai de dor, încât m-aș hazarda să spun că este însăși esența „românismului” în acest moment istoric. Este cercul vicios al isteriei provocate de stress și al stressului provocat de isterie. Dați-mi voie să fiu, în continuare, mai explicit.

Dacă trăiești numai în România, e posibil să nu-ți dai seama că e ceva în neregulă cu lumea din jur. Ai culoarea mediului și te miști o dată cu el. Ești una cu toți ceilalți. Dar dacă te întorci, după o vreme îndelungată, în țară e cu neputință să nu fii izbit de cât de *anormală* e umanitatea de aici. De cât de chinuți sunt oamenii, și de cât de răi devin din cauza asta. Nu se poate să nu fii uluit de faptul că, de pildă, una dintre cele mai răspândite strategii de supraviețuire e mitocănia agresivă. În orice țară civilizată oamenii încearcă să-și menajeze nervii cât se poate de mult. Sunt prevenitori unii față de alții în forme duse aproape până la caricatură. Și-au dezvoltat zâmbete sociale și ritualuri de contact care să elimine, practic, posibilitatea oricăror conflicte. Când cineva te contrazice, îi zâmbești și spui: „We agree to disagree” („am căzut de acord că nu suntem de acord”). Când cineva te calcă pe picior te grăbești să-ți ceri tu scuze. O ipocrizie blândă și surâzătoare te întâmpină peste tot, ca un balsam care alină toate rănilile și satisface toate susceptibilitățile. Această ipocrizie poartă numele de politețe și e esențială pentru fluidizarea substanței sociale.

Românul nu este așa pentru că nu poate fi, obiectiv, așa. Pentru că la noi, dacă ești bun, ești călcat în picioare. Să ne imaginăm o tânără care devine vânzătoare. Își iubește meseria și își propune să fie cât mai drăguță și mai serviabilă cu clienții. Zâmbetul profesional, acel zâmbet care vinde marfa, i se va șterge însă curând de pe față după ce vreo cinci-șase inși îi vor trânti câte-o bătărie sau vor începe să urla la ea ca nebunii, chiar din prima zi de lucru. Sunt toate șansele ca după o lună de zile zâmbetul să-i dispară complet, iar după un an să avem vânzătoarea noastră standard, acră și scârbită, care te repede de nu te vezi. Bătărianii de care-am vorbit nu sunt nici ei bătărieri din naștere. Și ei sunt bieți oameni la care s-a urlat și care-au fost umiliți de când se știu. Au devenit scârboși pentru că

au simțit pe pielea lor că nu țin să fii drăguț cu ceilalți. Pentru că, la toate ghișeele, au rezolvat numai urlând. Pentru că doar fiind mitocani au avansat social, călcând peste cei blânzi. În armată soldații sunt extrem de chinuți „în perioadă” de sergenții lor. Când ajung ei înșiși sergenți, îi chinuie pe noii recruți și mai abitir. Și tot așa, în toate straturile sociale și la toate nivelurile, românii își sunt propriii călăi și propriile victime într-o societate profund alienată psihic, o societate isterică.

Cred că asta ne distinge, ca români, în lume, la ora actuală: tensiunea continuă la nivelul vieții cotidiene. Starea continuă de explozie, care ne provoacă ulcere și atacuri cerebrale. Conflictul generalizat al fiecăruia cu fiecare. Nu vreau să spun prin asta că suntem fundamental răi. Firește, ne-a-mpins spre asta sărăcia și lipsa de orizont, carențele de educație, perplexitatea maselor țărănești dezrădăcinate și aduse în ghetourile marilor orașe. Pot fi și alte explicații obiective. Dar e încă ceva, mai subtil, mai întunecat în tot acest chimism social. Înrați de lumea în mijlocul căreia trăim, cu timpul începe să ne placă să fim răi. Sadismul nostru răbufnește atunci în insultă și obscenitate. Începem să ne mândrim cu grobianismul nostru și, exhibiționiști ai moralei, ne dezbrăcăm voluptuos de caracter în aplauzele excitate ale publicului. Curând, devenim la fel de cinici, la fel de incapabili de a distinge binele de rău ca târfele, securiștii și noii îmbogățiți. Ascensiunea (sau doar supraviețuirea) noastră socială e marele premiu câștigat cu prețul mitocăniei noastre.

Iar cercul acestei nevroze naționale nu ar putea fi spart decât printr-o lungă terapie care, ca orice demers psihanalitic, ar fi lungă, scumpă și cu un rezultat incert. Nu cred că ne-o putem permite deocamdată.

Ștefan Borbély este profesor universitar la Facultatea de Litere din Cluj, în cadrul Catedrei de literatură universală și comparată. Doctorat în literatură comparată (1999). *Echinoxist* ca formație, a debutat editorial în 1995, cu volumul de eseuri *Grădina magistrului Thomas. A mai publicat: Xenograme (1997), Visul lupului de stepă (1999), De la Herakles la Eulenspiegel. Eroicul (2001), Opoziții constructive (2002), Matei Călinescu. Monografie (2003), Cercul de grație (2003), Proza fantastică a lui Mircea Eliade. Complexul gnostic (2003), Mitologie generală, I (2004), Despre Thomas Mann și alte eseuri (2005). A coordonat volumul colectiv *Experiența externă (1999)* și a realizat câteva traduceri. A colaborat la numeroase volume colective, printre care: *Dicționarul Scriitorilor Români (DSR, I-IV), Dicționarul Esențial al Scriitorilor Români (DESR), Dicționar Analitic de Opere Literare Românești (I-IV), Bursier multiplu al Colegiului Noua Europă din București, a beneficiat de stagii de pregătire în Marea Britanie (Oxford, 1999) și Statele Unite: bursier Fulbright în 1992, la Indiana University, Bloomington; visiting fellow la New York, Columbia University, respectiv la Institute for Psychohistory (1997, 1999, 2000) și la University of North Carolina, Chapel Hill (2001).**

„Camera din între”

Textul de față pornește de la premisa că perioada de mai bine de un deceniu și jumătate care a trecut de la Revoluția română din decembrie 1989 a fost în bună măsură îndestulătoare pentru ca poporul român să decanteze politic și social evenimentele de atunci și să formuleze un răspuns istoric la noua provocare liberală, post-totalitară, pe care i-au oferit-o timpurile pe care le trăim. Speranța de a fi integrați în Uniunea Europeană, începând cu data de 1 ianuarie 2007, face ca acest răspuns să fie cât se poate de stringent, cu atât mai mult cu cât integrarea presupune, chiar înainte de armonizarea instituțională, strict tehnică, a serviciilor noastre publice cu organismele și instituțiile Uniunii Europene, o racordare

prealabilă, cât de cât plauzibilă, la standardele umane ale Europei unite. E contraproductiv să îți imaginezi că instituțiile noastre vor evolua, chiar de la începutul anului viitor, la nivelul de exigență pragmatică, transparentă și democratică al Uniunii Europene, în timp ce oamenii, mai suspicioși și mai inerțiali, vor trage instinctiv în direcție contrară, apărând cu îndârjire forma de viață preponderent tribală, rurală, ancestrală cu care au fost obișnuiți. Un asemenea dezacord bazat pe retractilitate, care este, totuși, foarte plauzibil dacă ținem cont de structura socială și psihologică de moment a poporului român, va întârzia multe dintre beneficiile integrării, făcându-ne să trăim și mirajul intrării în comunitatea civilizată a statelor europene – așa cum am trăit majoritatea rupturilor calitative pe care ni le-a oferit istoria – ca pe un proces în două trepte, structurat pe două paliere: unul firesc, lipsit de traume bruște, propriu elitei și noii psihoclasă manageriale pe care au generat-o ultimii ani pe care i-am trăit, și un altul foarte anevoios, inerțial și retractil la nivelul celorlalți – adică, să fim lucizi, al majorității...

Nu mă gândesc, aici, doar la sacrosanctul drept cutumiar de a tăia porcul aromit în bătătură, sau la acela de a fierbe țuica în mod ilicit la cazan, ci la eternul raport dintre formă și fond, în perimetrul căruia poporul român și-a construit, din perioada post-otomană (adică începând cu ultimele decenii ale secolului al XIX-lea) accesul la modernitate. În această relație tensionată – așa cum știm că a fost ea, măcar de la Titu Maiorescu citire –, forma de împrumut a jucat dintotdeauna rolul locomotivei de tracțiune, în timp ce fondul a venit mereu, găfăind, din urmă, surmontând cu greu distanța care îl separă de viteza mai grăbită a formei. Poporul român a pășit în modernitate în bună măsură mimetic, împrumutând forme instituționale din exterior, ceea ce a însemnat, pe lângă o exigență adaptativă mai dificil de realizat la nivelul empiric al omului de rând, și obligația indirectă de a sancționa, la fiecare pas sincronizant, pro-occidental, formele cutumiare autohtone, moștenite din moși-strămoși. Totul s-a petrecut ca și cum ai sugera unei comunități multimilenare că ritmurile proprii, organice, pe care ea le-a generat de-a lungul timpului au fost inconsistente, neadaptate la exigența minimală a noului, evoluției.

Consecința, adusă la zi, a acestei schizofrenii inerțiale o reprezintă convingerea, împărtășită și azi de către o bună parte a populației din România, că aderarea la comunitatea europeană este doar o „afacere” a politicienilor, singurii care vor trage beneficii de

pe urma anexării, în vreme ce omul de rând își va duce în continuare traiul la fel de nevoiaș cum a făcut-o și până acum. Analizând mai în profunzime dilema, ajungem la concluzia că ea se bazează, în esență, pe disocierea – pe care foarte mulți o operează în România de azi – între spațiul public și interesul privat. Etatismul accentuat, pe care, de asemenea, foarte mulți români îl împărtășesc azi, nu înseamnă doar extrapolarea în direcția politicului a unui model tribal parental, bazat pe relația protectoare dintre statul-părinte care gestionează discreționar puterea și supusul-copil care își pleacă spatele sub constrângerile ei, ci și convingerea că spațiul public – în principiu, al tuturor și al nimănui – *nu îți aparține*. Reflexul trist, dar din păcate tipic, al acestei convingeri s-a putut observa la inundațiile din zona Dunării (aprilie – mai 2006), când foarte puțină populație a ieșit să-i ajute pe soldați la umplerea și poziționarea sacilor de nisip din care s-au improvisat digurile de apărare. Deși în joc era siguranța propriilor lor gospodării, și, în ultima instanță, a propriei lor familii, oamenii au preferat să privească de după gard cum statul muncește pentru ei și le asigură protecția. Motivul era simplu: ce anume se petrecea dincolo de limita ogrăzii proprii nu avea nici o relevanță pentru ei: era un spațiu public, un *no man's land*, a cărui gestionare, chiar și-ntr-o situație de criză extremă, îi lăsa rece.

Dezinteresul nu reprezintă, însă, unica explicație pentru inerție, fiindcă rădăcinile sale imediate se prelungesc insidios în solul politic. Comunismul s-a construit, în mod premeditat, pe dezarticularea abuzivă a spațiului privat și pe confiscarea, la fel de discreționară, a spațiului public, transformat în spațiu politic. Expresia cea mai relevantă a acestui abuz bine controlat este „centrul civic” din mai multe orașe, construit în așa fel, încât să relativizeze impactul personal și psihologic al spațiului intim tradițional, mic-burghez. În centrele civice se vede cel mai bine că puterea comunistă s-a imaginat pe sine ca pe o instanță de ritualizare secularizată, în care nu se mai recunoaște decât un singur set de simboluri, acela al noii culturi militarizate, angajate.

Un exemplu clasic, de care foarte puțini își mai aduc aminte, este balconul frontal de la Casa de Cultură a Studenților din Cluj, care nu exista în momentul în care eu, în 1972, îmi începeam studiile universitare. Din cauza spațiului public foarte scrupulos structurat din centrul Clujului, Ceaușescu nu s-a simțit niciodată în largul său în acest oraș, motiv pentru care a cerut să se construiască un loc din

care să poată vorbi mulțimii fără ca privirea lui să se izbească de biserici sau de catedrale. Un timp, tribuna a fost ridicată în Piața Mihai Viteazul, unde s-a și semnat, de altfel, rebotezarea orașului în „Cluj-Napoca” (1974), în condiții meteorologice inexplicabil de tensionate, întrucât cu o jumătate de oră înainte de sosirea înalților oaspeți, o uriașă rafală de vânt iscată din senin a distrus parțial inscripțiile și ornamentica din piață, cuvântarea de ctitorire desfășurându-se în fața unor pancarte suspendate răsucite, pe care, firește, nimeni nu a mai avut răgazul să le îndrepte, deși unele, mai mici, au apucat să fie, totuși, date jos. Ulterior, s-a construit balconul de la Casa de Cultură a Studenților, care satisfăcea, în ciuda impedimentului de spațiu, și vanitatea conducătorului de a vorbi într-un perimetru generos conotat cultural, prin prezența, la o aruncătură de băț, a Bibliotecii Centrale Universitare.

Dincolo de anecdote, care se pot multiplica, înstrăinarea spațiului public și confiscarea sa de către politic în regimul comunist explică și motivul pentru care, pentru marea majoritate a românilor din regimul trecut, comunismul ca act politic a rămas un spațiu alienant. Dincoace, se spunea, suntem „noi”, dincolo sunt „ăștia” – între cele două teritorii nu se profilau, aparent, punți de comunicare, dihotomia continuând să funcționeze și azi, reprezentanții politicului – parlamentarii sau membrii Guvernului – intrând, aproape fără excepție, în categoria „ăștoră” lipsiți de respectabilitate, dar foarte versatili în a-și aranja, cât mai profitabil posibil, toate ploile.

Dacă repudierea tacită a actului politic în comunism era atât de consecventă la nivelul oamenilor de rând, ne putem, desigur, întreba cum de nu a devenit această reticență un act fățiș de condamnare, echivalentă cu virtualitatea unor revolte mai consistente? Dintre toate țările socialiste ale blocului răsăritean, România a dispus, până în decembrie 1989, de poporul cel mai obedient, mai nededit la sacrificii: cum se împacă, așadar, dacă teza se dovedește a fi adevărată, această smerenie a „mămăligii care nu explodează” cu ideea repudierii quasi-generale a actului politic?

O explicație ar putea veni din direcția indiferenței adaptative față de intruziunile provocatoare ale „evenimentului”, exersată de-a lungul atâtor și atâtor decenii de istorie defensivă. Dintre popoarele sud-estului european, românii au fost, dintotdeauna, campioni la beneficiile istoriei, de care au profitat din plin, fără a se simți obligați să adauge prea mult timpurilor pe care le traversau. E greu să spui, așa cum se mai afirmă azi, în lungile momente de melancolie

victimară pe care le încearcă semenii noștri, că istoria i-a vitregit pe români, aruncându-le întotdeauna bucătica cea mai puțin apetisantă din tortul general al gloriei. Dimpotrivă, capacitatea românilor de a profita de pe urma cataclismelor – mari sau doar regionale – ale istoriei (conflictul ruso-turc din 1877, primul și al doilea război mondial etc.) a fost impresionantă, ceea ce demonstrează o inteligență versatilă, adaptativă, ieșită din comun.

Într-un mod similar, milioane de oameni au profitat, după 1947, de pe urma pârgurilor de promovare socială, economică și politică puse la îndemâna lor de către noul regim comunist, fără ca acest lucru să însemne că ei și-au însușit și doctrina, interiorizând-o. Comportamentul comunist a lăsat sechele adânci în mentalitatea colectivă (psihoza egalitarismului ipocrit este cea mai redutabilă dintre ele), dar ele s-au dovedit a fi, dintotdeauna, subproduse ale ritului politic, nederivând, ca atare, din transformarea comunismului în etică sau normă morală. Efectul cel mai bulversant al acestui comportament a fost re-ruralizarea regresivă, aproape spontană, de după 1989, ceea ce nu înseamnă cătuși de puțin că oamenii s-au mutat din nou la sat, cu domiciliu cu tot, ci doar transhumanța regulată, concretizată în articularea unei uriașe psihoclaste semicitadinizate, care decide votul la urne în România de azi, ea aflându-se în continuare în căutarea unui lider providențial – cât mai creștin-ortodox, dacă se poate... Pentru acești oameni, care continuă să trăiască într-un ambient alienat – pe motivul că nu și-au interiorizat niciodată servitutea sau privilegiul de a viețui la oraș –, lumea se împarte între valori nostalgice, organice, legate de sat (unde se întorc la fiecare sfârșit de săptămână) și valori tranzitorii, străine, nefuncționale, cum sunt, în primul rând, însăși existența citadină ca atare și, pe un alt palier al mentalității, politicul. Pentru marea majoritate a semicitadinizaților din România de azi, actul politic (fie el parlamentar sau guvernamental) reprezintă un ritual străin, nesemnificativ, coregrafiat de către o minoritate profitoare, oportunistă. El nu poate atinge decât superficial – se crede – ființa profundă a neamului, „bunătatea” ancestrală a unui popor miruit de către Dumnezeu, dar pervertit de către oameni.

Rezumând dihotomia cu un cuvânt – recunoaștem – nițel cam tare, ajungem la concluzia că poporul român este, identitar vorbind, unul de tip ontologizant. Ontologia, exaltarea „ființei” sau a „temeiurilor” a fost cel mai redutabil narcotic al modernității românești, el constituind, totodată, handicapul care se cerea a fi

surmontat în momente istorice decisive, care nu puteau fi rezolvate prin intermediul reflexelor ancestrale de tip retracții, evazionist. Pe de altă parte, este la fel de adevărat și faptul că ontologicul a dublat dintotdeauna evoluția spațiului public românesc, ca o latentă capabilă de a fi activată în situații de criză. „Ființa” (a neamului, a strămoșilor, chiar a istoriei) a fost spațiul de refugiu al spiritului public autohton: vizuina sa predilectă, culcușul regresiv, „codrul” în care se refugiau, cu acaret cu tot, românii din fața provocărilor solicitante ale istoriei.

Consecința este că aici s-a trăit, dintotdeauna, în două ritmuri, pe două registre: unul factual, fenomenal, dat de către proximitate, și un al doilea izbăvitor, dat de către ontologie. Lucrurile stând așa și nu altfel, e explicabil și motivul pentru care mentalitatea de care ne ocupăm a generat în mod constant un climat de superficialitate sarcastică, glumeață față de tot ceea ce este „fenomen” (împreună cu epifaniile sale inerente: eveniment istoric, gest politic, alegeri etc.), luând însă foarte în serios tot ceea ce atinge „temeiurile”, ontologia profundă, „ființa”. Caragialismul funciar ține de prima atitudine, eminescianismul, de a doua: ele nu pot fi opuse, nu pot fi separate, fiindcă nu opoziția lor oferă soluția, ci coexistența lor dinamică, aliajul. De partea primei atitudini se află „istetiimea”, inteligența pragmatică, versatilă, capacitatea – superior valorizată la nivel social – de a te „descurca” abil în hățișul impenetrabil al evenimentelor. De partea celei de a doua se află, însă, „înțelepciunea”, capacitate eminamente rurală sau creștină în România, echivalată cu știința temeiurilor universale, infinite, pe care cu greu o găsești la oraș.

E lesne de înțeles că dintr-un asemenea punct nodal, dilematic, se desprind, în general, două tipuri de reacții. Primul – legitimat de altfel de istorie – este unul căruia i-am putea spune „cioranian”, fiindcă el se bazează, ca în *Schimbarea la față a României*, pe conștiința tragică a unei greșite așezări de neam la marginea prudentă, sceptică a istoriei, și nu în miezul ei. Această „netemeinicie” derivă – socotește Cioran – din mefiența sceptică față de eveniment, pe care spiritul românesc îl evită, sau îl proiectează în mit, în imaginar – ca în *Miorița* –, în loc să-l înfrunte: „...este întristător scepticismul ioluric și subteran al României. Un scepticism suferind, crispat, lipsit de dragăalășie și de eleganță.”⁸⁸ „Plaga seculară a României – scrie același Cioran – a fost scepticismul”, care derivă din

⁸⁸ *Schimbarea la față a României*, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 66.

retractilitate: „Poporul românesc este cel mai înțelept popor din Europa; dar nu din spirit, ci din lipsă de curaj și de afirmare.”⁸⁹

Consecința o reprezintă inversarea calitativă a raportului dintre înțelepciune și inteligență, binom în care înțelepciunea aparține colectivității organice, naturale, pe când inteligența este un apanaj al individualității. În mentalul stereotipizat românesc, ale cărui adevăruri ne sunt oferite și azi ca literă de lege, inteligența – eventual lucrativă – este echivalată cu istețimea pragmatică și cu capacitatea de a te „descurca” în momentele de încercare ale vieții, fiind răspândită mai ales la oraș, în timp ce înțelepciunea, firească, este preponderent rurală. „Iute la minte, rău la fire”, spune unul dintre proverbele românilor.⁹⁰ O altă conotație care i se acordă inteligenței este versatilitatea, eventual șireată, duplicitară, nesinceră, motiv pentru care apare la alogeni și la etniile intens cromatizate, conlocuitoare. Dimpotrivă, înțelepciunea este mereu deschisă, altruistă și pornește din inimă, ceea ce o face să fie acceptată ca ideal și ca normă axiologică. Ți se recomandă să fii înțelept, să-ți subordonezi viața normelor perene ale înțelepciunii, pe când inteligența este resimțită în mod prioritar ca un instrument, ca un soi de abilitate dexteritate personală, pe care este bine să o ai dacă dorești să avansezi spre temeiurile ultime ale adevărului și vieții, dar de una singură ea este lipsită de consistență, nu poate deveni scop existențial: „La un car de minte trebuie două de noroc.”⁹¹

Forma raționalizată, pe care Cioran n-o amintește, a conștiinței acestei netemeinicii structurale o reprezintă tendința colectivă, foarte răspândită și azi, a diminutivării atributului etnic, care exprimă, simultan, tandrețe resemnată în fața superiorității celorlalți, mentalitate victimară, convertită în solidaritate, și un complex al inferiorității colective resemantizat în orgoliu. Românii nu au „jară”, ci „țărișoară”, dorită cu osârdie, deși e mică și neînsemnată, de neamuri învecinate rapace. Locuitorii ei sunt „românași” verzi, ageri și isteți, râvnitori de „româncuțe” rumene, dolofane și harnice. Ei cresc „pruncuși”, conversează cu „miorițe” despre soartă și eternitate, locuiesc în „câșcioare”, doinesc despre „codruș” și-l evocă tandru pe străvechiul împărat roman ca pe „bădița Traian”, deși se pare că

⁸⁹ Ibid., pp. 65, respectiv 64.

⁹⁰ Proverbe românești. Ediție alcătuită, prefață, glosar și indici de George Muntean. Ed. pentru Literatură, București, 1967, p. 202 (nr. 4077).

⁹¹ Ibid., p. 233 (nr. 4592).

acesta n-a sosit pe meleagurile carpato-danubiano-pontice cu intențiile cele mai pașnice. Într-un colind de fată consemnat de către Ion Șeuleanu, „junii bălușei” – adică pețitorii – cer ca zestre de la tatăl miresei „Pluguș cu patru boi, / Și turmuța cea de oi, / Și murgușul înșeuat, / Înșeuat, bine gătat, / Tot cu galbeni încărcat”⁹², primind în schimb refuzul fetei, care decide să amâne nunta, contrariindu-l dureros chiar și pe viitorul mire: „Vor privi părușul meu / Și-or uita murgușul tău / Vor privi ochii mei / Și-or uita boișii tăi / Vor juca buzele mele, / Și-or uita oile tele”⁹³.

Retorica miniaturizării traduce, într-un context mai larg, o fantasmă colectivă de infantilizare, ale cărei consecințe pragmatice sunt însemnate. Prima dintre ele este aceea a permanentizării prudente în imaturitate, ceea ce te exonerează, implicit, de povara răspunderii chibzuite și a verdictului moral. „Românul cât trăiește tot crește” – spune un proverb din culegerea deja citată.⁹⁴ O altă consecință vizează îngăduința cu care este tratată istoria, laolaltă cu toate provocările ei neașteptate, fiindcă de la un „copil” este exagerat să te aștepți la gesturi eroice, definitorii. A treia consecință – poate cea mai rezistentă dintre toate, în mentalul colectiv – se referă la paternalism, la relația dintre omul de rând și conducător, sau, generalizând, la aceea dintre omul simplu și actul politic care este chemat să îi gestioneze rosturile.

Am analizat într-un studiu de psihoistorie, publicat în *Anuarul pe 1996-1997 al bursierilor Colegiului Noua Europă din București*⁹⁵, marea frecvență cu care politicienii români sunt reprezentați, în diferite perioade ale istoriei moderne a României, ca fiind imature și copii, care „se joacă” de-a parlamentul sau de-a guvernul, tratând la modul ludic marile evenimente pe care istoria le așterne în cale. Paradoxul acestor reprezentări – care urcă, în timp, până la alegerile din 1996 și mult după aceea (putem constata azi...) – derivă din faptul că ele sunt încărcate de îngăduință, ca și cum proiecțiile infantilizate ar dori să găsească o explicație concesivă pentru șotiile celor care stau în Guvern și-n Parlament, în loc să le sancționeze drastic ineficiența. Se întâmplă așa – spuneam în textul din *Almanah* –

⁹² Ion Șeuleanu: *Dincoace de sacru, dincolo de profan*, Ed. Tipomur, Tg. Mureș, 1995, p. 63.

⁹³ Ibid., p. 63.

⁹⁴ Proverbe românești, ed. cit., p. 333 (nr. 6468).

⁹⁵ *A Psychohistorical Insight into Present and Past Romania*. În: *New Europe College Yearbook 1996-1997*, pp. 25-92.

din cauza faptului că mentalul românesc operează o netă distincție între „eternitatea” sa identitară și temporalitatea caducă, investind valoare doar în ceea ce este peren, neschimbător – adică în ceea ce aparține „ființei” de neclintit a „neamului”, ontologiei sale ireducibile, profunde. Prin raportare la aceste foarte solide „temeiuri”, politicul este resimțit drept ceva periferic, ne semnificativ și tranzitoriu, care, oricâte „boacâne” funeste ar face, nu poate afecta ființa proprie, definitorie a nației. Devine firesc, așadar, că actanșii jocului politic sunt reprezentați ca ființe mici, gălăgioase, a căror maturizare n-o mai așteaptă nimeni, în contrast cu liderii cutumiari, ancestrali, care sunt întotdeauna „bătrâni”, chiar și atunci când vârsta biologică nu îi rostuieste în categoria respectabilă a senecșilor.

Translând raportul dintre fond și formă în termenii valorilor sociale, forma reprezintă, în această ecuație, pragmatismul adaptativ, uneori mimetic, dar mereu dinamic, la tot ceea ce este nou, fiind o însușire specifică elitelor, pe când fondul exprimă inerșia retractilă, surdă, păstoasă a celor mulți, pentru care orice schimbare presupune dizlocarea ritmurilor cutumiare, de sorginte preponderent rurală, țărănească. Judecând lucrurile din această perspectivă dihotomică, devine lesne de înțeles faptul că integrarea noastră europeană ar trebui să fie precedată de saltul calitativ al țărănimii și al mentalității de ansamblu a satului românesc. Pentru a muta munșii din loc mai aproape de civilizație, oferindu-le oamenilor un nou stil de viață, compatibil cu normele europene în vigoare, este absolut necesar să acționezi asupra punctului social de concentrare în care inerșia colectivă este cea mai densă, cea mai amorfă. La noi, această focalizare nu se mai află la nivelul țărănimii, așa cum am fost obișnuiți s-o găsim de secole, ci la acela al păturii sociale semicitadinizate, însemnată ca număr, stabilită la oraș fie prin migrație politică și economică, fie din dorința refacerii familiilor nucleare. Această masă socială de manevră, pe care politicienii noștri au exploatat-o foarte abil cu prilejul fiecărei alegeri de după 1990, face și azi transhumanța săptămânală de la oraș la sat, așa cum strămoșii lor o făceau, odinioară, de pe munte la șes și invers. Mai semnificativă sub aspect social și decizional decât țărănimea tradițională care continuă să trăiască în satele depopulate sau îmbătrânite, ea definește cel mai bine axiologia duală în care trăiește azi societatea românească majoritară, împărțită între valorile considerate „tranzitorii” ale orașului și cele, dimpotrivă, „perene ale satului”, căutate cu fervoare la sfârșitul fiecărui ciclu săptămânal de lucru.

Stereotipizată, dihotomia cu pricina translează în valorizarea diferită, de asemenea contrapunctică, a muncii. Pentru marea majoritate a semicitadinizașilor care s-au stabilit în orașe, fără a le aparține integral cu adevărat vreodată, calitatea ca atare a muncii se împarte între valoarea cenușie, rutinieră a subzistenței citadine și fericirea cathartică a trudei de pe ogor sau din grădină, pe care o experimentează doar atunci când ajung înapoi acasă, în sat. Între ele există o diferență de apreciere, care se continuă în dihotomizarea ca atare a vieții însăși, împărțită, sub aspect calitativ, între valoarea superioară a organicului și declasarea plictisită, „înțeleaptă” a tot ceea ce este tranzitoriu. Datorită acleiași transhumanțe stereotipizate, care face ca roșile Daciei să fie orientate în fiecare vineri spre locurile de baștină, *mersul înapoi* ajunge să covârșească, în mentalul colectiv general, valoarea pozitivă a *mersului înainte*, asociat îndeobște cu progresul. Românul de rând legitimează și azi noul raportându-l la ceea străvechi, cutumiar, selectat din registrul de valori al satului, prin retroactivare mentală. Datorită acestui reflex, orice eveniment sau impuls inedit ajunge să fie, din chiar clipa în care el este întâlnit, relativizat prin comparație minimalizatoare cu valorile deja recunoscute ale satului, ceea ce trădează, de fapt, același mecanism de scepticism etnic prudent, suspicios, de care vorbea Cioran.

În mod inevitabil, dihotomizarea instinctivă ale cărei resorturi mentale am căutat să le înțelegem până acum se răsfrânge asupra percepției duale pe care o au românii asupra timpului, unde mentalul colectiv operează o distincție netă, încărcată axiologic, între valoarea superioară a eternității și consistența fragilă, discutabilă a istoriei. În perimetrul unui asemenea contrast, eternitatea dobândește, în mod evident, o profundă legitimare ontologică, pe când istoria, resimțită ca o asociere aleatorie de clipe dezordonate, dictate de succesiunea unor evenimente care nu au legătură organică între ele, este declasată la nivelul fenomenelor tranzitorii, neînsemnate. Căutând temeiurile ființei românești la nivelul organic al limbii vorbite, Constantin Noica precizează: „*Experiența ființei consemnată în limba noastră ar fi, cum spuneam, mai degrabă de ordinul esenței decât al existenței imediate și sigure.*”⁹⁶

Ținând cont de faptul că „esența” are legitimitate organică, ontologică, pe când „existența imediată, sigură”, închisă în istorie, nu o are, Noica demonstrează foarte subtil, într-un capitol ulterior al

⁹⁶ *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, București, 1978, p. 63.

cărții sale, dedicat „*seninătății ființei*” din perspectivă autohtonă, că mentalul colectiv românesc operează o distincție instinctivă între *istorie* și *devenire*, privilegiind-o pe aceasta din urmă. Spre deosebire de logica strictă, acumulativă a „*devenirii*”, „*istoria*” curge dezordonat, incontrollabil, aflându-se prea mult la cheremul hazardului și la mâna, nu întotdeauna atentă, a oamenilor care îi dictează sau îi decid evenimentele. Dimpotrivă, *devenirea* are o dialectică a ei, proprie, echivalentă cu o metafizică: „*Devenirea nu poate fi decât într-o ceva, respectiv într-o ceva care ține; ea presupune o formă de consistență. Ceea ce este în dezlegare nu are devenire, ci doar mișcare, schimbare, prefacere, sau succesiune, dezvoltare, desfășurare, evoluție ori transformare. Dar nici una din acestea nu se substituie devenirii, chiar dacă devenirea le presupune pe toate.*”⁹⁷

Ajagem în acest fel la distincțiile pe care le operează sufletul românesc între diferitele accepțiuni ale istoriei. Prima dintre ele, deja amintită, vizează inconsistența de ansamblu a „*curgerii*” evenimentiale dezordonate, aleatorii, a timpului concret, empiric – căruia îi aparțin deopotrivă istoria și politica – în comparație cu respirația regulată, dătătoare de certitudine a eternității. În ciuda acestei declarații aproape instinctive a temporalității, nici o minte lucidă nu poate nega faptul că istoria ca atare *există* și că evenimentele ei ne modelează sau ne hotărânesc viața, îndrumând-o pe făgașuri uneori nedorite. Pentru a raționaliza această recunoaștere, mentalul colectiv românesc a dezvoltat în timp două strategii. Prima dintre ele vizează *restrângerea* istoriei la o istorie cutumiară strict defensivă, concretizată în doctrina – considerată de către mulți ca literă de lege – potrivit căreia poporul român nu a atacat pe nimeni de-a lungul eroice sale istorii, fiind însă, dimpotrivă, ținta unor numeroase atacuri perfide, mișelești, cărora a fost nevoit să le facă față.

A doua strategie de raționalizare e chiar mai subtilă, fiindcă ea se construiește pe definirea ca atare a istoriei și pe contextualizarea ei în raport cu rostul multimilenar al „*neamului*.” Am fost obișnuiți, citind contribuțiile „*școlii Lucian Boia*” de istoriografie relativizantă, cu ideea că, în bună măsură, istoria nației se compune din „*interpretări*”, din mistificări preponderent romantice, a căror glazură de șerbet ideologizant trebuie îndepărtată dacă dorim să savurăm miezul. Baza factuală a mistificărilor benigne o reprezintă, pe de o

parte, ideologia etnocentrică, megalomanică și, pe de alta, nesiguranța ca atare a documentelor, care, în multe situații, lipsesc. Toate acestea duc în mod firesc la subminarea cutumiară a autenticității, care pentru alte popoare este sacrosanctă. În istoriografia românească – sugerează o asemenea perspectivă de abordare – retorica interpretării a fost dintotdeauna mai importantă decât unicitatea ireductibilă a evenimentului sau a documentului, ceea ce i-a făcut pe oameni să creadă – aceasta fiind și percepția majoritară de azi – că istoria „se produce” doar pentru a *confirma*, prin mijloace specifice, o previziune multimilenară pe care „poporul” a formulat-o dintotdeauna.

Prima consecință a acestei convingeri o reprezintă marea permeabilitate a mentalului colectiv românesc la credința în predeterminarea metafizică a evenimentului istoric, căruia, în opinia multora, îi era „*dat*” să se întâmple dintotdeauna, apariția sa fiind de mult „*scrisă*” în caligrafia celestă, sublimă, a „*astrelor*”. A doua consecință, mai subtilă chiar decât prima, derivă din *umanizarea* ca atare a istoriei de către mentalul colectiv românesc, din transformarea aproape instinctivă a noului într-un fenomen *familiar*, tratament care are drept rezultat relativizarea impactului de anxietate pe care îl generează un eveniment necuantificabil la prima vedere, nemaîntâlnit până atunci.

Acesta e motivul pentru care, de-a lungul timpului, românii au dezvoltat o sensibilitate deosebită pentru istoria organică, familiară, subiectivizată, tratând-o cu suspiciune pe cea „mare”, implacabilă, obiectivă. În prima parte din *Scrisoarea III* de Mihai Eminescu, „moșneagul” Mircea i se adresează lui Baiazid ca un țaran aflat în pridvorul gospodăriei sale, în care a intrat pe nepusă-masă un musafir nepoftit. Romanele istorice ale lui Mihail Sadoveanu indică, și ele, preferința pentru un trecut mirific, calofil, locuit de oameni frumoși într-un colț de lume dăruit de Dumnezeu cu tot ceea ce-și dorește raiul. În percepția publică românească de ieri și de azi, această preferință acordată istoriei familiare în detrimentul celei „străine”, obiective, se particularizează în valorizarea superioară a istoriei înțelese ca o *continuitate*. „...*Noi continuăm azi* – notează Vasile Pârvan în noiembrie 1910, pentru un volum care avea să vadă lumina tiparului doar în anul următor – *gânduri născute în mintea străbunilor noștri; unele idei lor le erau neclare, nouă ni s-au lămurit; – altele însă și-au pierdut demult interesul pentru noi; – în sfârșit, câteodată noi nu facem decât să repetăm, subconștient, forme și vorbe moarte, [...] Tradiția istorică și cultul trecutului au, la neamurile luminate,*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 180. Sublinierile îi aparțin autorului.

tocmai acest rost, de a hrăni sentimentul de continuitate spirituală între strămoșii antici, idealizați, și între luptătorii pentru ideal al vremilor de azi. Strămoșii noștri sunt însă tocmai anticii, a căror viață e pentru întreaga lume contemporană un izvor de bogăție sufletească și de avânturi înălțătoare.⁹⁸

Aș încheia eseu de față cu extensia topografică a acestei dihotomii dintre „temei” și „fenomenalitate”, extrapolând-o în direcția unei foarte particulare valorizări a „sărbătoreșului”, pe care am observat-o și în satele din jurul Făgărașului meu natal, unde mi-am petrecut o parte din vacanțele școlare. Ea va explica, pe de altă parte, și opțiunea pentru titlul acestui eseu, „Camera din între”, neobișnuit ca expresie din perspectiva limbii române literare, dar cutumiară în Sâmbăta de Sus, realitatea pe care o acoperă putând fi regăsită în majoritatea satelor din perimetrul folcloric și etnografic românesc.

Înainte de a ajunge, însă, în „camera din între”, să mi se îngăduie un mic ocol lămuritor. Nu există cercetător al mentalității populare românești care să nu fi fost frapat de numărul mare al „zilelor roșii” din calendarul ortodox, în care interdicția de a munci e conotată sacral, ca un gest de reverență față de Dumnezeu sau sfinți. Cercetătorii avizați fac imediat legătura cu raportul dintre „negotium” și „otium” din mentalitatea publică romană, conferind astfel unei practici creștine rădăcini arhaice, păgâne. Ritmul însuși al anului, al timpului ca atare e guvernat de alternanța dintre tribulațiile pragmatice și trândăvie, ceea ce conferea calendarului empiric roman o secvențialitate regulată, așa cum se întâmplau majoritatea lucrurilor la acest popor foarte ordonat și cazon. La noi, dimpotrivă, sărbătoarea zilelor scrise cu roșu în calendar traversează în mare parte aleatoriu lunile și săptămânile anului, fără vreo ritmicitate calculată, previzibilă. Pentru o asemenea mentalitate, sărbătoarea nu mai reprezintă o alteritate, ci un fenomen de proximitate, o virtualitate iminentă, născută din convingerea că fiecare zi are o față cenușie și un revers luminos, reconversia fiind oricând posibilă. Este așa fiindcă prin intermediul sărbătorii se realizează o comunicare cu „temeiurile”, cu ritmurile ancestrale, care sunt resimțite, și ele, ca fiind o realitate de familiară proximitate.

⁹⁸ Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman, în vol. *Scrituri*. Text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub. Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 570, respectiv, 571.

În multe case din spațiul rural românesc există o cameră-sanctuar, care nu se locuiește, ci este păstrată, cu mândrie, ca un soi de muzeu personal de către fiecare gospodar, ea fiind ticsită, până la tavan, cu perne, cergi și alte accesorii ornamentale, alese cu mult gust. În zona Făgărașului i se spune „camera din între”, fiindcă, de regulă, ea marchează frontul casei, spațiul de intrare, în vreme ce întreaga familie locuiește efectiv în acareturile și incintele din spate. În „camera din între” se desfășoară, însă, marile ceremonii sărbătorești ale familiei: botezul, primirea cetei de Bobotează, pregătirea pentru nuntă. Tot aici se expun și sicriile, în momentele mai triste. Spre deosebire de locuința din spate și de acareturi, înfățișarea camerei din față rămâne, de regulă, neatinsă de timp sau de istorie, ca o rezervă de eternitate, la care familia apelează în momentele decisive ale existenței sale. „Secretul” simbolic și semnificativ al acestei camere constă în faptul că ea este mereu *acolo*, că îi poți deschide oricând ușa, pentru a păși, chiar și preț de câteva clipe, în spațiul securizant al „atemporalității”.

Pentru o asemenea mentalitate, tot ceea ce se petrece în spațiul public are o semnificație cel mult aparentă, înșelătoare, declasarea fiind marcată prin indiferența cu care românii își lasă, aici, gunoaiele la vedere. Spațiul public este, în România de azi, un perimetru murdar, pe motiv că el „nu contează”: el nu determină, nu definește și nu conferă valoare sau identitate, așa cum face, dimpotrivă, spațiul compensativ al ontologicului. În spiritul aceleiași declasări, nici politicul sau actul civic „nu contează”, fiindcă ele nu ating „ființa profundă” a neamului, ci doar crusta sa de suprafață, evenimentială, ne semnificativă. Nu „contează”, în acest context, nici Europa, dar ne oprim aici, cu teama de a nu deschide, aproape fără voie, cutia Pandorei...

Caius Dobrescu, absolvent al Facultății de Litere din cadrul Universității București, doctor în Litere. Actualmente predă cursuri de pluralism religios și secularizare în Europa modernității timpurii, teoria culturii, literatură și media, scriere creatoare, marketing cultural la Facultatea de Litere a Universității „Transilvania” din Brașov. Volume de studii: Modernitatea ultimă (despre relația dintre avangarde și totalitarism), 1998; Semizei și rentieri. Despre identitatea burgheziei moderne, 2000; Inamicul impersonal (despre politică și cultură în epoca post-comunistă), 2001; Mihai Eminescu. Imaginarul spațiului public/Imaginarul spațiului privat, 2004. Ca autor de ficțiune, a publicat un roman și trei cărți de poezie.

Geografia ca destin și integrarea europeană a României

Ideologia difuză a integrării

Bucureștiul este la două ore de zbor de Berlin, la două și jumătate de Paris, la trei de Madrid. Populația este majoritar „caucaziană”, iar limba vorbită ține de una dintre marile familii lingvistice europene, cea latină. Istoriceste vorbind, în ultimele trei secole au existat continuu relații de schimb economic și cultural cu restul continentului. Ca urmare, codul nostru penal este de origine franceză, prima Constituție a fost imitată după cea belgiană, instituțiile statului, dincolo de denaturarea la care au fost supuse în epoca comunistă, sunt, în mare, aceleași cu ale oricărei alte societăți europene. Iar unica „mare tradiție” la care ne raportăm este aceea a filozofiei, științelor, tehnologiei și artelor europene.

Înțelepciunea noastră comună susține că Europa înseamnă gândirea greacă, dreptul roman și religia creștină, românii îndeplinind cu brio toate aceste criterii. Relația cu filozofia greacă este asigurată prin îndelunga simbioză a aristocrației locale cu elitele grecești

post-bizantine, emigrate după căderea Constantinopolului. Dreptul roman s-ar înscrie în structura de adâncime a satului românesc, bazat pe proprietatea individuală (deși etnologii vorbesc mai degrabă despre proprietatea devălmașă) și a tuturor pravilelor pre-moderne (deși acestea reflectă relații destul de ne-europene, ca proprietatea nominală a domnului asupra întregului teritoriu și existența unei aristocrații de funcție). În ceea ce privește dimensiunea religioasă, propaganda oficială susține că românii ar fi singurul popor european care nu are o dată oficială a creștinării și interpretând asta, sofistic, ca pe o dovadă a antecedenței, ba chiar a primatului spiritual, în această chestiune.

Această argumentație duce la concluzia că subdezvoltarea României se limitează la aspecte exterioare, marginale sau superficiale ale existenței. La planul, material și deci inferior, al civilizației (e.g.: gropi în asfalt, lipsa autostrăzilor, majoritatea comunelor rurale lipsite de canalizare și mii de sate care nu sunt electrificate). La nivelul unor practici de adaptare explicabile strict prin necesitățile supraviețuirii istorice (e.g.: corupția endemică – dar, la urma urmei, nu este corupția însăși o moștenire a rafinațiilor noștri strămoși romani?). În schimb, la nivelele mai profunde, acolo unde putem vorbi despre o formă a minții, despre un profil spiritual sau despre valorile esențiale, românii sunt eminentamente europeni, perfect compatibili cu orice altă națiune a Vechiului Continent.

Bunul-simț este cel ce pare să le spună românilor că, din moment ce se află, din punct de vedere geografic, pe continentul european, și încă (după cum au învățat la școală) din negura timpului, practic din preistorie⁹⁹, dacă nu din perioada hominizilor, ei sunt, în modul cel mai evident, europeni. De unde și mirarea, dacă nu iritarea, multor subiecți ai anchetelor improvizate de numeroasele noastre televiziuni, chemați să exprime opinii spontane legate de intrarea în Europa. „Cum să intrăm în Europa”, se miră, mai mult sau mai puțin retoric, cetățeanul de bun-simț, „când noi ne aflăm dintotdeauna în ea?”

Așa cum s-a vorbit despre o ideologie difuză a tranziției, un fel de tehnocrație populistă, centrată pe ideea de a pune în toate funcțiile de răspundere oameni „competenți”, o ideologie nearticulată până la

⁹⁹ O recentă ilustrare a acestui tipar mental: Cornelia Maria Savu, „Vechea Europă s-a oprit la Cucuteni”, în *Cultura*, serie nouă, anul II, nr. 15 (67), București, pp. 30–31.

cap de nimeni, dar atotprezentă¹⁰⁰, putem vorbi și despre o ideologie difuză a integrării europene. În centrul acesteia stă convingerea că vecinătatea geografică generează asemănări psihologice, morale și culturale. La un prim nivel, această convingere se bazează pe acel gen de observații empirice nesistematice, dar suficient de vagi și generale pentru a nu putea fi contestate frontal, acoperite de noțiunea comună de „bun-simț”. Astfel, este un fapt că acolo unde există o vecinătate îndelungată, se produc și influențe reciproce, oricât de mari ar fi forțele de segregare.

Asemenea fenomene apar cu evidență în interiorul societăților multiculturale, multietnice sau multirasiale. În Statele Unite, în America Latină, în Caraibe conviețuirea îndelungată a albilor cu negrii a dus inevitabil la fenomene de transfer cultural în ambele sensuri. Mai aproape de noi, Transilvania, în mod tradițional o provincie multietnică și multiconfesională, care a funcționat secole de-a rândul într-un regim de *apartheid* asemănător până la detalii cu cel practicat în timpuri mai apropiate în Africa de Sud, ceea ce a ridicat între comunități bariere mentale mult mai greu de înlăturat decât cele juridice sau politice, reprezintă, totuși, un spațiu de masive interferențe între culturi, fie ele populare sau înalte. Un alt exemplu relevant este reprezentat de profundele asemănări, la nivelul obiceiurilor și mentalităților cotidiene, dintre musulmanii și hinduiștii din India.

E adevărat, exemplele de mai sus se referă la comunități care, trăind înăuntrul aceluiași stat, suferă influența de lungă durată a acelorași instituții sau culturi instituționale.¹⁰¹ Dar forța culturală a învecinării poate fi susținută și cu exemplele unor comunități și țări care aparțin unor state diferite. Am evocat mai sus exemplul țesăturii de influențe care-i leagă pe hinduiștii și musulmanii indieni, dar aceeași relație există și între India și Pakistan, aflate pe picior de război practic de la fondarea lor ca state moderne independente. În cazul lor, clivajul religios, care generează tensiuni de-a dreptul nucleare, nu reușește, totuși, să împiedice succesul imens al filmelor

indiene pe piața vecinului din nord, succes bazat totem pe asemănarea profundă a mentalităților care impregnează viața cotidiană.

O situație istorică foarte relevantă pentru fenomenul influențelor produse în pofida unor aparent insurmontabile bariere culturale sunt cruciadele. Conflictul militar dintre războinicii religioși ai creștinismului de rit latin și religia cavalerescă (după cum o caracteriza Max Weber) a islamului și-a avut contrapartea într-un schimb important de cunoștințe, practici și mentalități, constând atât în împrumuturi voluntare, cât și în transferuri tacite sau inconștiente.

Exemplele ar putea continua, dar, așa cum spuneam mai sus, este intuitiv că apropierea, contactul, chiar și atunci când este ostil sau violent, nu rămâne fără urmări culturale. Percepția populară a faptului că vecinătatea geografică dintre spațiul românesc și lumea europeană (directă, dacă vorbim de Europa Centrală, relativă, dacă ne referim la partea apuseană a continentului) nu putea rămâne fără consecințe are, așadar, un sâmbure de raționalitate. Într-o formulare mai prudentă, se poate spune că geografia nu este lipsită de influențe asupra destinului, adică a evoluției pe termen lung a unei societăți, și că, inevitabil, apropierea spațială de un focar de inovație culturală, politic-administrativă, științifică, tehnologică poate reprezenta o condiție favorizantă pentru dezvoltare.

Însă această formulare minimală, modestă, a principiului „geografia este destin” nu este aceea în jurul căreia se structurează ceea ce am numit „ideologia difuză” a integrării. Realitatea ne confruntă mai degrabă cu expresii emfaticе ale convingerii că România este o țară europeană prin natura ei, prin vocația înscrisă în durata lungă a istoriei ei sociale și culturale. Departea de-a fi percepută drept una dintre multele determinări care se pot combina, în configurații greu predictibile, în evoluția unei societăți, amplasarea geografică este automat investită ca determinantă în ordine cultural-simbolică.

Acastă autoreprezentare identitară se află într-o severă contradicție cu reprezentările despre România prevalente în țările Uniunii Europene, care sunt dominate de sugestiile înapoierii, subdezvoltării și cruzimii. Chiar dacă nu se mai poate vorbi astăzi despre orfelinate apocaliptice, semănând mai degrabă cu niște demente lagăre de exterminare a copiilor cu handicap, turistul vest-european care vine în România este șocat în continuare să descopere minori care trăiesc în canale sub privirile impasibile ale adulților. Pe această experiență directă vin să se grezeze informațiile

¹⁰⁰ Vladimir Pasti, *România în tranziție. Căderea în viitor*, Editura Nemira, București, 1995.

¹⁰¹ Importanța participării unor grupuri etnice diverse la aceeași cultură instituțională, datorată conviețuirii în limitele aceluiași stat, este teoretizată în George Schöpflin, *Nation, Identity, Power. The New Politics of Europe*, Hurst & Co., Londra, 2000.

privind traficul de copii și existența unor familii care își vând progenitura, și încă pe sume derizorii. Nu trebuie să uităm nici legătura strânsă dintre numele României și problema traficului de carne vie, ca și faptul că țara noastră tinde să concureze Thailanda la titlul de paradis al pedofililor. Ar putea cineva care se consideră, cu o expresie britanică, *in his right mind*, să trateze drept europeană o societate care tratează cu atâta indiferență, cu atâta cinism, viața umană?

Povestea eforturilor eroice de occidentalizare ale generației pașoptiste poate contracara în vreun fel evidența că România nu poate construi, la standarde europene, nici măcar un kilometru de autostradă? Poate fi atenuat șocul cultural al vest-europeanului care, în două săptămâni de tur românesc, a văzut plugari foarte pitorești, dar nici măcar un singur tractor, prin evocarea lui Enescu, Eliade, Brâncuși sau Traian Vuia? Nu ruptura de nivel de trai dintre sat și oraș luată în sine este șocantă pentru un observator occidental. Asemenea fenomene sunt de regăsit și în zona mediteraneană a Europei, în regiuni din Irlanda sau în țări care au aderat recent la UE, cum ar fi Polonia sau republicile baltice. Problema este că, în toate aceste cazuri, administrațiile s-au dovedit capabile să genereze un proces de accelerată conectare a regiunilor rurale la serviciile publice ale unei societăți moderne, tehnologice și informatizate, în timp ce în România nimic nu indică vreo intenție a reducerii acestui decalaj.

Și atunci, în ce fel relativa lor proximitate spațială față de Europa îi face pe români, din oficiu, europeni?

Spațiul fantasmatic

Există o diferență sensibilă între hărțile geografice și hărțile mentale.¹⁰² Vecinătatea sau apropierea spațială dintre culturi duce la împrumuturi și convergențe de interese, dar, în aceeași măsură, ridică și bariere imaginare, fantasmatică, dintre cele mai rezistente. Nimeni nu vede, cu alte cuvinte, ceea ce are în fața ochilor. Nici o privire

nu e pură, genuină. Întotdeauna, experiența e mediată de filtre culturale, mentale, simbolice. Un exemplu clasic, larg și divers analizat, al acestui fenomen este oferit de sistemul de reprezentări care se naște între civilizațiile băștinașe ale Americii și colonizatorii lor europeni. Proximitatea celor două culturi nu duce automat la cunoaștere. În timp, miturile reciproce se consolidează și se ajunge la un fel de stabilitate, bazată, însă, pe înțelegerea deformată sau pe o totală lipsă de comunicare.¹⁰³

Lumea europeană nu este cu nimic diferită sub raportul modului cum hărțile mentale trasează granițele dintre culturi. În Evul Mediu, Occidentul privea către zona în care astăzi se află România ca spre o lume fantastică, locuită de ființe supranaturale, cu gura în piept sau cu un singur picior uriaș. Mai târziu, zona balcanică avea să fie prezentă în imaginarul european ca avanpost al unei lumi otomane percepute ca Imperiu al Răului, o lume răsturnată, absurdă, înțeligibilă. Din moment ce se aflau dincolo de această graniță fantasmatică, Țările Române nu erau percepute distinct, ci confundate în aceeași reprezentare a alterității negative. Să ne amintim că, în conflictul lor cu Vlad Țepeș, negustorii brașoveni îl ipostaziază nu doar ca pe un scelerat, ci ca pe o ființă atât de non-umană cum putea exista doar dincolo de granițele civilizației, dincolo de *limes*. Reciproc, pentru românii ortodocși, vecinii lor catolici reprezentau, la rândul lor, o lume răsturnată, absurdă și amenințătoare. Procesul se accentuează o dată cu Reforma din Transilvania, care este interpretată de propaganda religioasă ortodoxă drept un cataclism apocaliptic.

Această diviziune nu va dispărea de la sine o dată cu avansul raționalității în Epoca Luminilor. Începând din secolul al XVIII-lea, țările „Estului” sunt asimilate, în imaginarul occidental, într-un contra-model al societății civilizate. Estul reprezintă barbaria, în contrast cu autopercepția occidentală, construită pe benevență, participarea tuturor claselor la „opulența” comerțului, rafinarea moravurilor, progresul general al educației, raționalitate birocratică.¹⁰⁴

Aceleași mecanisme ale asocierii, proiecției și etichetării negative au funcționat și în secolul al XIX-lea, când Occidentul a ajuns să-și

¹⁰² O excelentă sinteză a stadiului cercetării academice europene în legătură cu această temă este de găsit în numărul tematic „Geografii simbolice” al publicației *Caietele Echinox*, editată de *Phantasia* – Centrul de Cercetare a Imaginarului de la Facultatea de Litere din cadrul Universității Babeș-Bolyai – și de Center for Historical Studies al Central European University, Dacia, Cluj, 2003.

¹⁰³ Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Institutul European, Iași, 1994.

¹⁰⁴ Larry Wolf, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în Europa Luminilor*, traducere de Bianca Rizzoli, Humanitas, București, 2000.

reprezintă „Balcanii”.¹⁰⁵ În mod evident, condițiile de trai mizerabile ale majorității și disprețul față de viața și demnitatea celor lipsiți de putere nu sunt neapărat iluzii ale unor călători care ar căuta cu orice preț argumente pentru superioritatea proiectului lor filozofic. Ceea ce contează, însă, este *omogenitatea* percepției, condensarea artificială a unor identități culturale sensibil diferite.

Această sciziune mentală supraviețuiește până astăzi. Dinspre vest, lumea balcanică este văzută în continuare ca o lume tribală și sângeroasă, oarecum exotică și animalică. Ceea ce astăzi se numește oficial „Europa de sud-est” continuă să activeze, în imaginarul vest-european, constelația simbolică a primitivismului, în care se alătură sugestii ale unei energii vitale regeneratoare (evidente în modul cum este, de exemplu, prezent pe piața occidentală folclorul etniilor din această regiune) cu reprezentări ale cruzimii neîngrădite (legate de amintirea războaielor etnice din fosta Iugoslavie).¹⁰⁶

Pe de altă parte, și în zona balcanică se perpetuează vechi stereotipii populare legate de non-umanitatea esențială a „Vestului”. Acestea se manifestă, desigur, într-o altă formă, compusă din reziduuri ale educației științifice și din supraviețuiri folclorice ale unor teorii despre rasă elaborate la începutul secolului XX. Europa apuseană este percepută ca un tărâm al degenerării, unde mâncarea nu are gust, oamenii se hrănesc cu chimicale, progresul antrenează decăderea speciei, indivizii nu mai fac mișcare, bunăstarea le afectează inteligența și adaptabilitatea, opulența îi condamnă la lascivitate. Toleranța față de homosexualitate sau participarea cu drepturi egale a femeilor la viața publică sunt percepute ca simptome ale dezagregării familiale și, prin aceasta, sociale, ca simboluri ale întoarcerii societății împotriva datului natural și deci ale căderii într-o sterilitate de proporții mitologice.

Întrepătrunderea profundă a reprezentărilor despre spațiu cu fantasme adânc înrădăcinate în cultura unei comunități explică, însă, și modul în care românii și-au dezvoltat o reprezentare europeană auto-flatantă. Fără să derive direct dintr-o lungă co-evoluție istorică, ideologia difuză a europenității românești se bazează pe viziunea unei Europe profunde, inalterabile și atemporale. Tot ceea ce, în

istoria înregistrată a românilor, nu se potrivește cu acest model ideal este considerat ca pur accidental și pus în paranteze. Practica a fost inițiată de latiniști, a căror politică de a elimina din limbă tot ce nu are o origine latină reprezintă un fel de echivalent cultural al epurării etnice.

Spațiul și rațiunile practice

Reconfigurarea distanțelor geografice reale pe hărțile mentale nu ține doar de o istorie a imaginarii și fantasmelor, ci și de compunerea cât se poate de concretă a intereselor economice sau de securitate. În timpul Războiului Rece, de exemplu, Turcia, ca aliat militar și partener de schimburi economice și culturale, a fost resimțită de vest-europeni ca mult mai familiară, în pofida distanței culturale, decât țările Europei de Est, relația modificându-se treptat numai după destrămarea blocului comunist.

Una dintre premisele geopoliticii clasice este aceea că evoluția unei societăți, a unei civilizații sau a unei națiuni depinde în mod esențial de relațiile de putere militară și economică, așa cum sunt ele configurate de spațiul fizic. Compunerea relațiilor de putere duce în mod necesar la delimitarea unor sfere de influență, înăuntrul cărora determinismul geografic s-ar manifesta din nou, prin relația centru-periferie. Deși denumeste asemenea mari unități „economii-lume”, Fernand Braudel le gândește în termeni mai generali, care includ relațiile de schimb cultural.¹⁰⁷ Nu trebuie să adoptăm, așadar, perspectiva unui determinism restrictiv, ca să acceptăm că apartenența la o sferă de influență determină atât autopercepția unei culturi, cât și imaginea pe care aceasta și-o face despre culturi aparținând unei alte sfere de influență, și, deci, unei alte „lumi”.

Deși s-au aflat, geografic vorbind, în Europa, Valahia și Moldova nu au făcut parte, pentru cea mai mare parte a istoriei lor, din economia-lume vest-europeană. Deși fondate ca provincii de graniță ale regatului feudal maghiar, ele au evoluat spre sfera de influență slavo-bizantină și apoi au făcut parte, timp de patru secole, din Imperiul Otoman.

¹⁰⁵ Maria Todorova, *Balcanii și balcanismul*, traducere de Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu, Humanitas, București, 2000.

¹⁰⁶ Robert D. Kaplan, (1993), *Fantomele Balcanilor*, traducere de Diana Grad, Antei, București, f.a.

¹⁰⁷ Fernand Braudel, *Timpul lumii*, traducere de Adrian Riza, Meridiane, București, 1989.

Din această cauză, chiar și procesul de modernizare începe, în fapt, în spațiul românesc ca efect al unei mișcări de modernizare a Imperiului Otoman (epoca „Tanzimat“-ului), care devenea în tot mai mare măsură o periferie a Europei.¹⁰⁸ E adevărat, înăuntrul acestui proces, țările române joacă un rol oarecum privilegiat, de avanpost european, oarecum asemănător cu cel jucat de Finlanda în Imperiul Țarist sau, mai târziu, de republicile baltice în cadrul Uniunii Sovietice.

Evoluția sistemului de echilibre dintre marile puteri a dus, însă, ca și în cazul Finlandei sau al republicilor baltice sus-evocate, la secesiunea provinciilor unite danubiene de imperiul în care erau integrate și la pătrunderea lor în sfera de influență occidentală. Unirea cu Transilvania s-a produs, de asemenea, la sfârșitul primului război mondial, în perspectiva integrării europene și a creării unui „cordon sanitar“ de state democratice care să izoleze Uniunea Sovietică, dar rezultatele celui de-al doilea război mondial au făcut ca România să basculeze brutal în sfera de influență a acesteia din urmă.

Transilvania are, desigur, cu totul altă istorie, fiind inclusă, ca provincie autonomă a Regatului maghiar și apoi, după intermezzo-ul suzeranității otomane, ca provincie a Imperiului habsburgic, într-o cu totul altă sferă de influență decât Valahia și Moldova. Dar aici, etnicii români au rămas, pentru foarte mult timp, la periferia, dacă nu cu totul în afara, societății civile, dat fiind că erau subiecții unei confesiuni, ortodoxia, tolerată, dar nu acceptată oficial. După cucerirea austriacă și după Unirea cu Roma, lucrurile au început să se schimbe, dar populația românească a rămas, într-o majoritate covârșitoare, rurală, și, în consecință, mai dependentă de structurile civilizației tradiționale decât de cele ale modernității de tip vest-european.¹⁰⁹

Apartenența la o sferă de influență are, în mod evident, efecte asupra profilului cultural al unei societăți. Sfera relațiilor de putere sau a relațiilor de schimb subîntinde și o sferă a mentalităților și a stereotipurilor identitare. Istoriceste vorbind, spațiul românesc a făcut parte din sfera de influență occidentală pentru un interval prea scurt și de pe o poziție prea marginală și nesigură pentru a putea vorbi în

termeni neechivoci despre apartenența sa europeană. Este, de aceea, o întrebare deschisă dacă vecinătatea sa istorică cu Europa face din România o țară mai marcată de contactul cu Occidentul decât, să spunem, Alger, India, Indonezia sau Africa de Sud, țări care au făcut parte din sfera de influență a unor puteri coloniale europene, suportând într-o mult mai mare măsură influența modelatoare a acestora.

România nu este astăzi inserată în reprezentarea imaginarului despre ceea ce-i este propriu, fiindcă, de fapt, nu s-a aflat niciodată acolo. Perioada occidentalizării, relativ scurtă, la scară istorică, nu a fost suficientă ca să convertească decisiv, nu doar la nivelul elitelor, ci la cel al mentalităților sociale generale, apropierea geografică în afinitate culturală. Astfel încât autopercepția europeană a românilor sau, cel puțin, a elitelor românești, vorbește, mai degrabă, despre o voință, adeseori disperată, de a aparține, decât despre durată lungă a unei asimilări „naturale“.

Spațiul suspendat

Trebuie să ținem cont, atunci când evaluăm relevanța proximității geografice, și de revoluția survenită în mijloacele de comunicație, în urma căreia distanța spațială a încetat să mai reprezinte un obstacol major în calea influențelor civilizaționale. Ideea însăși de determinare geografică se schimbă, realitatea obiectivă ajungând să fie tot mai mult subordonată de virtualitatea hărților mentale. În această nouă situație, asocierile economice sau culturale nu mai sunt determinate în mod esențial de matricea condiționărilor spațiale. Fluxurile de informații și capitaluri depășesc atât granițele convenționale, cât și solidaritățile de proximitate culturală fixate prin tradiție. Contactul, cunoașterea, apropierea nu mai țin cont de contiguitatea geografică. Ceea ce este valabil la nivel interpersonal, este valabil și în relația dintre culturi. Tehnologiile virtuale așază premisele apariției unor noi tipuri de comunități sau de rețele de comunicare.

În 1949, podul aerian format de armata americană, mulțumită căruia Berlinul de Vest a rezistat blocadei terestre instituite de trupele sovietice, a marcat „startul oficial“ al Războiului Rece, dar și începutul unei ere care avea să revoluționeze noțiunile tradiționale de distanță și apropiere. Evoluția tehnologică, voința politică și sentimentul unor scopuri comune și a unei comunități de valori au făcut posibilă suspendarea condiționărilor spațiale. În fapt, simbolic vorbind, Statele

¹⁰⁸ Bernard Lewis, *What went wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

¹⁰⁹ Considerații foarte precise în această privință, în Ovidiu Pecican, „Partid transetnic sau forum civic?“, în *Provincia 2000. Antologie*, Editura Pro Europa, Târgu-Mureș, 2000, p. 212.

Unite aveau să sprijine întreaga Europă Occidentală printr-un „pod aerian”, dezvoltând o densă rețea de schimburi transatlantice. În egală măsură, se poate vorbi despre parteneriatul trans-pacific prin care SUA au susținut dezvoltarea economică și democratică a Japoniei, a Taiwanului, a Coreei de Sud, a Indoneziei.

Noile mijloace de comunicare creează posibilități pentru regrupări culturale, pentru o continuă redefinire a afinităților identitare. Co-evoluțiile istorice, vecinătățile tradiționale nu devin inoperante, dar ajung să ocupe un loc comparabil în importanță cu alte tipuri de conexiuni, bazate pe descoperire, pe curiozitate, pe „tentație”, atât sub aspectul intereselor economice, cât și al celor culturale.

Să nu uităm, de asemenea, impactul pe care revoluția mediilor de transmitere a informației a avut-o asupra proceselor globale de difuziune a ideilor. Atâta timp cât circulația informației este condiționată de dificultatea de a o produce, reproduce și transporta, ea este supusă autoritar servituților geografice, ceea ce instituie o ierarhie a națiunilor bazată pe gradul de apropiere de centrele inovației culturale și tehnologice. Cu cât ești mai bine plasat în acest tablou al difuziunii, cu atât ideile importante ajung mai repede la tine.

Însă deja prima occidentalizare a României coincidea cu un moment de explozie informațională și de difuziune a ideilor și instituțiilor modernității de o intensitate și anvergură care reducea mult importanța apropierii geografice față de centrul european al procesului. La scară globală, modernizarea de tip european din partea noastră de lume nu se dovedește cu nimic mai precocă sau mai rapidă decât aceea din America de Sud, și reprezintă, în mod evident, cel puțin deocamdată, un eșec dacă o comparăm cu modernizarea îndepărtatei Japonii.

Care Europă?

Chiar dacă ne-am propune să credem cu ingenuitate în identitatea sau vocația europeană a românilor, n-am putea evita întrebarea: la care Europă ne raportăm? Este, de aceea, util să analizăm relațiile noastre sau posibilitățile noastre de a stabili relații cu unele dintre subsistemele cele mai importante din care se compune identitatea comună europeană.

Europa romană

Evocarea Europei romane nu este relevantă pentru actuala Uniune Europeană, care nu și-a construit nici un moment identitatea pe o ideologie imperială. Aceasta atât datorită fantomelor trecutului, dat fiind că ideea de imperiu este asociată cu „imperialismul” colonial sau cu „cel de-al treilea Reich”, cât și datorită faptului că Europa nu putea avea inițiative proprii în acest sens, din moment ce funcționa, *de facto*, ca periferie, e drept opulentă, a unui imperiu, cel american.

În pofida teoriilor „dependenței structurale”¹⁰, periferiile nu sunt întotdeauna defavorizate. Exemplul clasic este reprezentat de Grecia sau de Orientul elenizat din Roma imperială — periferii opulente, care se bucurau de un mare prestigiu cultural. Pentru epoca modernă, am evocat deja exemplul provinciilor danubiene în cadrul Imperiului Otoman sau al republicilor baltice în Imperiul Sovietic. Astăzi, putem evoca exemplul Hong Kong-ului, periferia opulentă a Chinei capitalisto-comuniste. Uniunea Europeană este probabil cea mai mare periferie opulentă care a existat vreodată, dar reprezintă, totuși, nu centrul, ci marginea unui imperiu.

Ideea imperială a cunoscut, în Europa, o formă de perpetuare, dincolo de sinuozități și momente de ruptură, oarecum comparabilă cu milenara perpetuare a ideologiei imperiale în China. Marile puteri europene, fără excepție, s-au revendicat, direct sau prin emulație, de la Imperiul Roman sau, în cazul Rusiei sau al Imperiului Otoman, de la succesorul răsăritean al acestuia, Imperiul Bizantin. Încercând să schițăm o analogie cu istoria Chinei, ne putem imagina dezvoltarea paralelă a puterilor europene, culminând, în secolul al XIX-lea, cu transformarea lor în imperii globale concurente, ca pe un fel de prelungită epocă a statelor combatante. Astăzi, însă, capitalul simbolic al ideii imperiale europene revine integral americanilor. În logica simbolică, americanii sunt succesorii morali ai romanilor în aproximativ același fel în care China de astăzi este succesoarea Chinei imperiale de acum două mii de ani. E adevărat, în cazul Chinei există o continuitate teritorială, chiar dacă aproximativă, dar sub aspectul continuității instituționale și culturale, situația este la fel de complexă și echivocă ca și aceea a evoluției în timp a ideii imperiale romane.

¹⁰ Fernando Henrique Cardoso (1969), *Dependență și dezvoltare în America Latină*, Editura Univers, București, 2000.

Ceea ce interesează, însă, în prezenta discuție este faptul că Uniunea Europeană nu poate invoca, decât foarte parțial și timid, capitalul simbolic al Romei. Din acest punct de vedere, pretențiile românilor de a fi europeni fiindcă au o relație culturală, oricât de îndepărtată, cu romanitatea, nu sensibilizează pe nimeni dincolo de fruntăriile patriei noastre.

Mai mult, discursul latinității și al originilor romane, așa cum este el practicat astăzi la noi, este de natură mai degrabă să ne îndepărteze de Europa. Mediile intelectuale cu influență asupra politicului din UE sunt foarte suspicioase față de ideologiile organicismului cultural, perceput ca un fel de paravan al rasismului. Or, a susține o continuitate culturală de două milenii, a revendica o latinitate inalterabilă, de substrat, a culturii locale, pare să implice credința în perpetuarea datelor culturale cu o precizie biogenetică. Atunci când nu sunt văzute ca direct periculoase, ci întrepătrunse cu ideologia superiorității rasiale, asemenea teorii sunt resimțite ca rudimentare, simpliste, puerile. A le profera este cea mai sigură metodă de a te face perceput drept exterior, drept ne-european.

Ceea ce nu înseamnă că tema latinității trebuie abandonată. Numai că ea ar trebui cu totul regândită, reinventată, exprimată nu sub forma unui discurs superior, care sugerează aroganța, provincialismul, obtuzitatea, neemanciparea de faza mitologică a construcției identitare, ci sub forma unui discurs moderat, imaginativ, al *excentricității prietenoase*. Un mod de autodescriere conștient de relativitatea romanității, capabil să o prezinte drept unul dintre elementele unei fuziuni surprinzătoare de elemente culturale foarte diverse, este singurul care are șanse să rețrezească interesul, eventual simpatia, pentru „excepția culturală” a României într-o comunitate europeană care se autoînțelege ca un concert al excepțiilor.

Mesajul de identitate europeană pe care am putea spera să-l transmitem în acest fel s-ar baza, însă, nu pe trezirea unui sentiment de solidaritate și complicitate în numele marilor tradiții imperiale romane, ci mai degrabă pe gustul vest-europenilor de astăzi pentru diferență, fuziune, transgresiuni interculturale din punctul lor de vedere imprevizibile.

Europa creștină

În partea occidentală a continentului nu există sentimentul unei comunități spiritual-religioase cu sud-estul european, cu moștenitorii

Bizanțului ca purtători ai tradițiilor culturale a jumătății răsăritene a lumii creștine. Marea Schismă de la 1053 nu este deloc prezentă în imaginarul european, iar ortodoxia nu este percepută ca un continent spiritual egal ca întindere și importanță cu cel al creștinismului apusean, ci, mai degrabă, ca o marginalitate excentrică „minoră”. Linia de demarcație cu adevărat importantă pentru Europa modernă este aceea dintre catolicism și protestantism, aceasta reprezentând astăzi nu o tranșee a luptei spirituale, ci mai degrabă un patrimoniu cultural comun, așezat sub autoritatea unei foarte decise valorizări pozitive a ideii de pluralism religios.

Reacția occidentală de recunoaștere a afinităților culturale s-a oprit, după căderea comunismului, la Europa Centrală protestantă și catolică și pentru că ideea comunității creștine de dinainte de Marea Schismă nu sensibilizează prea mult opinia publică occidentală. Pentru aceasta, Bizanțul rămâne în continuare un teritoriu ignorat, perceput ca ambiguu sau chiar ca detestabil moral. În măsura în care este prezentă în mentalul occidental, jumătatea răsăriteană a Imperiului Roman este asociată mai degrabă cu Rusia. Mitologia celei de-a treia Rome, chiar atunci când este privită cu distanță critică sau cu sarcasm, este, totuși, funcțională. Numai că nimeni nu se gândește în mod serios la o fuziune cu Rusia, astfel încât recursul la simbolismul constantinian, al unui Imperiu Roman ca purtător al universalismului creștin, este exclus din start din repertoriul identitar european.

Supralicitarea identității creștin-ortodoxe a românilor are, desigur, cauze multiple. Cele evocate în general sunt: senzația de haos și de amenințare produsă de schimbările bruște ale epocii post-comuniste, nevoia de autolegitimare prestigioasă, reacție tardivă, irelevantă, dar cu atât mai violentă, la ateismul oficial agresiv al regimului comunist, deghizare religioasă a unor politici de mobilizare națională. Un alt motiv, însă, al acestei larg răspândite reacții este legată și de impulsul de a consolida pretențiile noastre de apartenență la spațiul european. Asocierea, considerată inevitabilă, dintre Europa și creștinism, combinată cu ideea că românii se plasează foarte aproape de sursa creștinismului european, sunt elemente importante ale ideologiei difuze a integrării în UE ca revenire în adevărata noastră familie spirituală.

Un asemenea demers este profund naiv și eminamente contraproductiv. Este adevărat, există în politica europeană un discurs al

valorilor creștine fundamentale. Dar chiar și atunci când acestea sunt puse sub semnul conservatorismului, este vorba, totuși, despre conservatorismul religios al unor societăți fundamental seculare. Secularismul european nu înseamnă, ca în varianta sa comunistă, (care împinge la ultimele consecințe modelul „laïcității” franceze), o atitudine ostilă și agresivă față de religie, ci o conștiință limpede, formalizată prin instituții, a delimitării domeniilor de competență ale autorității publice de cea spirituală, sau a comunității politice și civice de cea religioasă. Așa cum a fost constituită după cel de-al doilea război mondial, Europa vorbește mai degrabă despre consensul în jurul unui model rezonabil al secularizării, care garantează drepturile tuturor comunităților religioase, dar consacră principiul că autoritatea laică nu poate fi în nici un fel subordonată celei religioase. Secularizarea ca expresie a spiritului european implică, de asemenea, nu doar respectul față de pluralitatea tradițiilor și convingerilor religioase, ci și un respect absolut egal pentru convingeri morale și spirituale detașate de practica religioasă instituționalizată sau de practica religioasă în general.

Dacă ținem cont de aceste fapte, înțelegem de ce România nu progresează pe calca acceptării ei, de fapt, nu doar de drept, ca țară europeană atunci când își vehiculează ostentativ și necritic simbolurile apartenenței sale la lumea creștină. Să luăm un exemplu. A-l invoca pe Sfântul Andrei ca patron al Bisericii Ortodoxe Române pentru faptul că este apostolul care și-a desfășurat misiunea pastorală într-o zonă care astăzi face parte din România poate avea o semnificație foarte generoasă, în măsura în care vorbește despre unitatea spirituală a creștinismului de dincolo de epoci, etnii sau culturi. Dar a susține că Sfântul Andrei i-a creștinat pe *români* reprezintă o deformare abuzivă a adevărului istoric și a oricăror norme de raționalitate. Or, în Europa, Bisericile creștine s-au reconciliat în bună măsură cu principiile argumentației raționale și ale credibilității științifice. Astfel încât utilizarea de către o comunitate religioasă a unei retorici alegorice în răspăr cu orice fel de evidențe empirice reprezintă semnul cel mai evident al ne-apartenței acesteia la spațiul de valori spirituale al Europei. Din această perspectivă, Bisericile creștine europene pot găsi mult mai ușor parteneri de dialog între budiști sau hinduiști mult mai capabili, se pare, decât teologii ortodocși să integreze gândirea științifică, să se pună în acord, sau cel puțin într-un dialog calm și rezonabil, cu epistemologia modernității.

Pe de altă parte, modul în care mentalitățile religioase contează în argumentația pentru integrarea europeană a României nu are legătură cu vechimea conversiunii la creștinism, cât mai degrabă cu măsura în care se poate vorbi la noi despre existența, cel puțin ca tendință, a unei secularizări de tip european, cu întregul său corolar de implicații juridice, culturale, educative, politice.

Existența exorcismelor sau a unui cult înfloritor al moaștelor poate părea extrem de exotică, dar asemenea comportamente religioase nu sunt cu totul absente din spațiul european. De exemplu, filmul *Requiem*, intrat pe piața germană chiar în 2006, povestește cazul unui exorcism petrecut în sânul catolicismului bavarez cândva la sfârșitul anilor 1970. Faptele seamănă tulburător, până și în consecințele lor tragice, cu ceea ce s-a petrecut la „mănăstirea” Tanacu în vara lui 2006. Chiar și asasinarea fratelui Roger, oricât de șocantă, nu a fost pusă de mediile occidentale pe seama fanatismului primitiv al românilor, fiindcă a existat de la început înțelegerea faptului că era vorba acolo de o manifestare patologică. Dintr-o perspectivă occidentală, peisajul religios românesc nu sare în ochi în primul rând prin aspectele sale magice și arhaice, sau prin tradiționalismul său rural, cât mai ales prin evidenta intoleranță a ortodocșilor majoritari, nu atât față de alte culte tradiționale, cât, în primul rând, și în forme extrem de brutale și de jignitoare, față de confesiunile neo-protestante.

Toleranța religioasă care a intrat în logica spațiului public european presupune nu doar acordul între biserici tradiționale (deși inclusiv la acest punct, România nu se încadrează perfect, dat fiind tratamentul discriminatoriu aplicat greco-catolicilor în retrocedarea patrimoniului lor istoric), ci și respectul față de formele de spiritualitate importate din alte spații culturale, fie ca rezultat al imigrației, fie ca expresie a unor acte de conversiune. De asemenea, spațiul spiritual european este caracterizat printr-un dialog civilizat, reciproc respectuos, nu doar între diferitele confesiuni creștine sau între diferitele religii, ci și între spiritele religioase, pe de o parte, și ateii sau agnosticii, pe de alta.¹¹¹ Or, sub aspectul acestor norme ale dialogului public între filozofiile de viață, este discutabil dacă România se prezintă ca o țară europeană.

¹¹¹ Un exemplu de asemenea comunicare complexă și deferentă este dialogul purtat de Umberto Eco și de cardinalul Carlo Martini în volumul *In cosa crede chi non crede*, Liberal, Roma, 1996.

Tendința, destul de evident înrădăcinată în sistemul de educație, de a identifica religia ortodoxă cu naționalitatea, și, în general, credința religioasă cu calitatea de bun român, exprimă o formă a minții pe care europenii de astăzi nu și-o mai recunosc drept proprie. Chiar presupunând că această particularitate se manifestă între limite tolerabile, într-o formă relativ asemănătoare cu ceea ce se petrece în Grecia, țară acceptată de un sfert de secol ca membră a Uniunii Europene, rămâne, totuși, problema lipsei oricărui gest din partea Bisericii majoritare ortodoxe de a se distanța față de crimele comise în numele ortodoxiei de radicalii mesianici ai epocii noastre interbelice. Să nu uităm că atât catolicii cât și protestanții europeni au trecut printr-un foarte complex proces de autoexaminare critică a relațiilor ambigue care i-au asociat, în secolul XX, cu diferite forme de rasism, naționalism sau populism. Nu doar comportamentele extreme, fanatice, au fost supuse dezbaterii, ci și toleranța tradițională a Bisericilor creștine față de antisemitism și față de xenofobie. Relația dintre creștinism și spiritul european este probată nu atât de vechimea conversiunii colective, cât de capacitatea de asumare a valorilor fundamentale și universale ale persoanei umane, și de asumarea responsabilității și culpabilității pentru momentele când confesiunile creștine europene nu s-au ridicat la înălțimea acestor valori.

În mod tradițional, Biserica Ortodoxă Română se mulțumește să invoce faptul că la noi nu a existat Inchiziție, făcându-se că uită prezența îngrijorător de numeroasă a preoților sau teologilor amatori ortodocși în rândurile unei organizații cu dosarul criminal al Legiunii Arhanghelului Mihail. Aceeași atitudine este perpetuată și astăzi, când înalți prelați ortodocși păstrează cea mai perfectă ambiguitate asupra trecutului lor legionar, sau când biserica permite organizarea, sub patronajul ei, a unor manifestări cu clară tentă de reabilitare a unora dintre figurile tutelare ale legionarismului. Elementul relevant aici nu este numai culpa propriu-zisă, fie că este una pozitivă sau doar prin omisiune, ci aparenta incapacitate de a utiliza instrumentele discernământului moral în confruntare matură cu propriul trecut.

Este, probabil, de prisos să mai amintim că același simptom este evident și în raportarea Bisericii ortodoxe la complexa istorie a complicității sale cu regimul comunist, în primul rând a responsabilității sale în legitimarea crimelor regimului (e.g.: sprijinirea desființării cultului greco-catolic și a persecuției împotriva preoților care au refuzat resorbirea în ortodoxie) și în colaborarea la menținerea

supravegherii și menținerii climatului de teroare de către poliția politică.

Asocierea tradiției creștine cu maturitatea reflecției morale, sociale, juridice și politice: aceasta este, de fapt, trăsătura distinctivă a creștinismului european de astăzi, dincolo de toate particularitățile confesionale sau de speculație teologică. Absența acestei asocieri reprezintă, în contrapartidă, un semn al non-apartenenței la spiritualitatea europeană.

Europa Luminilor

Clamarea unei identități simbolice clasice și creștine, de dincolo de evoluțiile istorice și de realitățile spațiale ale interferențelor culturale, nu pare proprie spiritului prudent și sceptic al Europei postbelice. Este, atunci, mai ușor de activat imaginarul Luminilor? Românii n-ar putea invoca, oare, cu mai mult succes, perioada în care credeau în asimilarea valorilor și instituțiilor moderne ca formă de solidarizare culturală cu Europa occidentală? Oare în perioada secolului al XIX-lea, și până la momentul alierii cu Germania nazistă, n-a existat o epocă de co-evoluție cu lumea occidentală ce poate constitui, astăzi, baza re-legitimării noastre europene?

Există o tradiție românească a europeizării, occidentalizării și modernizării, care are vechime și prestigiu. Nimeni nu poate spune că ea reprezintă un fenomen superficial, că este lipsită de legitimitate, de înrădăcinare culturală. Această tradiție reprezintă o parte inalienabilă a istoriei culturale românești, a spectrului său de mentalități și valori. Însă trebuie să realizăm că aceleași afirmații sunt valabile și pentru multe alte locuri de pe fața pământului: Turcia, Iran, Japonia, Indonezia, Mexic. Programele de democratizare și raționalizare a instituțiilor sociale rezultate din proiectul Luminilor au avut o difuzare foarte largă. Relațiile dintre apusul și răsăritul continentului european nu au, sub acest raport, o individualitate specială, ele dispar în tabloul mult mai vast al procesului global al modernizării.

De asemenea, dacă reducem proiectul Luminilor la dimensiunea raționalizării, vom observa că occidentalilor le este mai greu să se identifice cu modernitățile parțiale, deturnate sau eşuate ale lumii balcanice, ale Rusiei sau ale Americii Latine, decât cu povestea de succes a modernizării instituționale, politice și tehnologice din Japonia sau Coreea de Sud. În planul raționalității economice,

europenii pot deveni mai ușor interoperativi cu întreprinzători din Extremul Orient sau din Indochina. Cine are pondere și forță economică, resurse umane înalt-calificate, cunoștințe tehnologice de vârf și disponibilitatea de a respecta regulile Organizației Mondiale a Comerțului, devine un partener plauzibil, de încredere, în pofida oricăror alte elemente de diferențiere culturală.

Pe de altă parte, în pofida îndepărtării geografice, confesionale, culturale, America de Sud, caracterizată de evitarea influențelor Reformei și Luminilor și de fenomene de sincretism între creștinism și cultele magice ale populației indigene sau ale urmașilor sclavilor africani, seamănă foarte mult cu peisajul cultural al Europei ortodoxe, la fel de puțin expus raționalizării teologice, și caracterizat, în egală măsură, printr-un foarte colorat creștinism popular, atât de difuz și de omniprezent, încât secularizarea, ca separare a religiei de viața publică, pare o imposibilitate. Ne facem iluzii când credem că asemănările pe care le sesizăm între noi și America de Sud se datorează latinității. Desigur, la români, datorită asemănărilor lingvistice, există tendința de a se identifica mai degrabă cu peruani și chilienii, decât cu vecinii lor bulgari sau sârbi. Dar telenovelele sud-americane au avut același succes imens în țările ortodoxe din jurul nostru. Să ne gândim doar la invitația oficială pe care președintele Elfin a lansat-o unui star feminin latino-american, a cărui prestație îl impresionase până la lacrimi, de a face o vizită de cel mai înalt nivel al protocolului în Federația Rusă. Avem, așadar, motive să presupunem că rușii nu se regăsesc mai puțin în felul de-a fi al „verilor” noștri latini de peste ocean decât ne regăsim noi. Explicația afinităților de consum cultural se dovedește a ține, așadar, nu de temperamentul latin, ci de asemănări structurale în evoluțiile sau în blocajele de evoluție socială înregistrate în Europa de Est și în America de Sud în ultimele două secole. S-a spus că statele sud-americane se află în tranziție încă din epoca lui Simon Bolivar, or despre eternizarea tranziției spre modernitate se poate la fel de bine vorbi și ca despre un simptom est-european.

În altă ordine de idei, trebuie să spunem că referirea la universalismul bazat pe democrația reprezentativă, stat de drept, progres științific și tehnologic, acces universal la educație, nu mai este percepută cu simpatie în rândurile formatorilor de opinie ai Europei occidentale datorită impactului larg al unor curente ca deconstrucționismul, postmodernismul, relativismul cultural, poststructuralismul. Încrederea pozitivistă în progres, în raționalismul

universalist, se află sub atac. Este, deci, improbabil ca românii să poată invoca perioada care durează de la mijlocul secolului al XIX-lea până la izbucnirea celui de-al doilea război mondial ca la o tradiție, comună cu Europa, plasată sub un simbolism eminamente fast, lipsit de echivoc.

Este la fel de adevărat că și atitudinea românească față de epoca occidentalizării este cât se poate de ambiguă. Curente contestării radicale au fost întotdeauna puternice. Nu există consens, nici în discursul cultural, nici în sistemul de educație, cu privire la caracterul dezirabil și pozitiv al procesului de europenizare și occidentalizare din secolul al XIX-lea. România Mare nu este percepută și asumată ca un proiect modern, permis de transformare generală a valorilor europene, de progresele democrației liberale. Discursul intern dominant este cel al drepturilor ancestrale, în totală ignorare a evidenței istorice că la 1918 nu a contat în nici un fel dacă în Transilvania existase sau nu o populație romanică înainte de venirea maghiarilor. România Mare a fost posibilă datorită aplicării exclusive a principiului modern și democratic al respectului pentru opinia majorității, indiferent de privilegiile istorice, religioase sau sociale.

Este vorba despre același tip de principii care au motivat și intervenția aliaților occidentali în Kosovo. Argumentele istorice ale sârbilor, referitoare la drepturile lor ancestrale asupra provinciei, nu au fost luate în nici un fel în considerare de liderii politici și de opinia publică a lumii occidentale, fiindcă au fost considerate ca irelevante. Ceea ce conta era încălcarea flagrantă a drepturilor majorității și realitatea demografică a momentului, care inclina balanța în mod hotărâtor în favoarea albanezilor.

Culturi cvasi-extraterestre

Un istoric al culturii care încerca să exprime într-un mod cât mai intuitiv și mai pregnant ideea că trecutul/trecuturile Europei diferă profund, în toate planurile care contează, față de prezentul în care era instalată cercetarea sa a elaborat formula *half-alien cultures*. Aceasta beneficiază de polisemia pe care adjectivul de origine latină „alien” a dobândit-o în engleza contemporană. El înseamnă atât „străin”, „necunoscut”, la limită „insolit”, cât și „extraterestru”.

Principala piedică pentru a ne reprezenta mentalitatea celor pe care îi considerăm strămoșii noștri culturali este iluzia continuității

naturale a, ca să spunem așa, proximității în timp. Formula *half-alien culture* ne previne că, pentru a ieși din această fundătură a înțelegerii, este nevoie de decizia radicală de a ne raporta la culturi față de care resimțim o familiaritate de descendenți direcți ca la civilizații ale altor planete.

O asemenea metaforă exprimă mai mult decât impersonalitatea abordării științifice. Ea transmite ideea că avansul în comprehensiunea istorică nu se poate face fără un efort de empatie, iar empatie nu poate funcționa corect dacă nu ia ca bază conștiința intensificată a diferenței care te desparte de Celălalt. O mai profundă și mai adecvată înțelegere a antichității eline, de exemplu, trebuie să treacă de ideea, devenită de mult clișeu, că „grecii suntem noi”. Numai distanțarea radicală reușește să redea moravurilor și credințelor acelei lumi ceva din ceea ce le era propriu. Același principiu se aplică, desigur, și culturilor Evului Mediu sau ale modernității timpurii și, fără îndoială, el nu poate fi abandonat complet nici atunci când vorbim despre secolul al XVIII-lea sau chiar despre Europa la 1900.

În planul hermeneuticii istorice s-ar spune că nu te poți apropia de obiectul studiului tău decât dacă ești capabil, mai întâi, să te îndepărtezi radical de el.

Acest principiu care se referă la valoarea timpului este, în egală măsură, aplicabil și atunci când interogăm relevanța culturală a vecinătăților geografice. În cazul de față, putem conchide că raportarea productivă a României la spațiul european nu trebuie să ocolească principiul *half-alien culture*, al culturii semi-necunoscute sau, mai emfatic și mai intuitiv, al culturii cvasi-extraterestre.

În concluziile unui eseu publicat în *New York Review of Books*, Tony Judt pleda pentru efortul de integrare a României în Uniunea Europeană cu un argument care pune la grea încercare imaginea noastră despre noi înșine. În viziunea politologului american, Europa epocii noastre nu-și va dovedi virtuțile ca model civilizațional decât dacă va reuși să le facă să iradieze în afara spațiului său predilect de coagulare. Din această perspectivă, admiterea unor țări precum cele din Europa Centrală, ale căror culturi s-au dezvoltat, de-a lungul celei mai mari părți din istoria lor cunoscută, într-o relație de simbioză cu Europa occidentală nu este relevantă pentru forța de iradiere a proiectului Europei comunitare. Adevărata dovadă a existenței acesteia ar fi făcută abia atunci când proiectul ar genera o emulație cu efecte profunde înăuntrul unei națiuni cu, în opinia autorului, un

profil istoric în cea mai mare parte distinct de cel general-european, cum este cea română.¹¹²

Dincolo de emfaza sa expresivă, cu precădere deranjantă pentru imaginea noastră despre noi înșine, argumentul lui Tony Judt implică un avertisment foarte realist. Și anume că estimarea greșită a gradului de europeitate al României poate conduce la grave erori atât din partea celor ce vor să integreze, cât și din partea celor ce vor să fie integrați. Cântărind lucrurile din această perspectivă, am putea ajunge la concluzia că baza cea mai stabilă a unor politici de reformă profundă a instituțiilor românești ar presupune nu respingerea statutului nostru de cultură cvasi-extraterestră în raport cu Europa, cât mai degrabă luciditatea de a ne raporta noi înșine la Europa ca la o cultură cvasi-extraterestră. Fiindcă este greu de crezut că poți să ajungi de cealaltă parte a unei prăpastii dacă, în loc să te pregătești de salt estimându-i cât mai exact dimensiunile, preferi să te autohipnotizezi și să-ți induci ideea că prăpastia nu există.

¹¹² Tony Judt, „Romania: Bottom of the Heap”, în *New York Review of Books*, Nov. 1, 2001.

Doru Pop. Lector, Facultatea de Teatru și Televiziune, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj, din 2005. Doctorat, Facultatea de Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai”, 2004. Masterat, University of North Carolina at Chapel Hill, School of Journalism and Mass Communication, 2003. Bursier Ron Brown, University of North Carolina at Chapel Hill, 2001–2003. Bursier Fulbright, New School for Social Research din New York, 1995–1996. Editor Șef, Ziarul Financiar – ediția de Transilvania, 2004. Volume de autor: Obsesii sociale, 1998 și Mass media și politica, 1999, la „Institutul European” Iași; 911. Ziua în care a murit democrația, Editura Dacia, Cluj, 2003; Ochiul și corpul. Modern și postmodern în filosofia culturii vizuale, Editura Dacia, 2005. În volume colective: Eminescu, poet național, Editura Dacia, 2002. Manuale: Introducere în relațiile publice, 2000; Introducere în teoria media, 2001; Editura Dacia. Media și Democrația, Editura Polirom, 2002.

Macho (Ro)man(ia).

Stereotipii ale puterii în imaginarul românesc postdecembrist

Obiectul studiului de față îl constituie transferurile simbolice de la nivel politic în planul identității personale, așa cum sunt ele reprezentate prin ritualuri publice, generate de campaniile electorale (în cazul de față campania electorală din 2004). Folosind formula lui Michel Foucault, dimensiunea subiectivă a construirii imaginii de sine depinde în mare măsură de modul cum relațiile de putere permează societatea, la toate nivelurile, iar întrebarea centrală la care se caută răspuns, în acest context, se referă la modul cum se autodefinesc românii în raport cu principalele figuri politice/ publice.

Termenul de „stereotip” este utilizat aici în accepțiunea lui „primară”, aceea din studiul lui Walter Lippman asupra opiniei

publice, apărut în 1922¹¹³. Stereotipurile sociale sunt tratate ca niște „presupoziții emoționale”, elaborate de diverse grupuri (dacă acestea sunt omogene) despre identitatea lor colectivă, unde indivizii își „încarcă” emoțiile cele mai puternice de la nivel social în proiecții despre sine și despre comunitatea din care fac parte. Tot de la Lippman este preluată și noțiunea conform căreia înțelegerea realității exterioare se poate face prin interpretarea „imaginilor mentale”, respectiv a imaginilor stereotipale pe care indivizii le concep despre ei și despre comunitatea căreia îi aparțin. Acestea, la rândul lor, pot fi urmărite pe baza unor „coduri” interpretative, manifestate în producții imaginare.

Studiul ține cont de faptul că, ulterior, Allport¹¹⁴ a redefinit stereotipurile ca manifestări exagerate ale autopercepției grupurilor și colectivităților asupra propriilor caracteristici. Stereotipurile, astfel înțelese, sunt mijloace prin care indivizii explică și clasifică relațiile lor cu aceste caracteristici. Evident, caracterul simplificator, exagerator uneori, al stereotipurilor reprezintă o problemă centrală în demersul de față, dar chiar schematismul reducăționist al stereotipurilor permite accesul la o interpretare liberă a fenomenelor sociale.

Obiectul principal al analizei îl constituie, pe de o parte, materiale cu puternic conținut stereotipal – analiza va fi aplicată strict pe producții vizuale de tip afiș, material promoțional, materiale de publicitate electorală în general – studiate prin interpretare calitativă și corelarea acestor „produse” cu cercetări factuale disponibile pe subiectul dat. Obiectele vizuale alese sunt considerate din start a fi încărcate cu semnificații și caracteristici stereotipale, fiind astfel analizate ca niște „purători simbolici” ai identității de grup.

Un alt palier interpretativ al studiului pornește de la convingerea că simbolurile sunt purtătoare, în sensul cel mai strict jungian, ale imaginarului și ale semnificațiilor acordate imaginilor de către un anumit grup. Mai mult, ele reprezintă partea „întunecată” a psiheului colectiv, constituind un fond nevrotic, un bazin în care se adună psihozele și angoasele colective ale comunității. Percepția socială utilizează, de cele mai multe ori, asemenea materiale „primitive” din formarea conștiinței de sine (deosebiri de gen, rasă, vârstă etc.), fundamentele psihologice, însă, ale acestei construcții de percepție

¹¹³ Walter Lippman, *Public Opinion*, Macmillan, prima ed. 1922, Courier Dover, ed. 2004.

¹¹⁴ Cf. G. W. Allport, *The nature of prejudice*, New York, Doubleday Books, 1954.

sunt relevante pentru înțelegerea mecanismelor care guvernează formarea identității în ansamblu.

Așadar, premisa fundamentală de la care pornesc interpretările este aceea că grupurile își dezvoltă o serie de „purători de autoritate” (*authority carriers*), care sunt analizabili și care servesc la înțelegerea ulterioară a dinamicii stereotipale a respectivului grup. De aceea înțelegerea ierarhiilor de putere, importanța socială acordată unor figuri politice sau altora, puterea de pătrundere a unor scheme în detrimentul altor formule persuasive pe planul simbolicii electorale, reprezintă punctul unde obiectul cercetat justifică interpretarea calitativă.

O altă premisă, de data aceasta istorică, este aceea că în imaginarul colectiv autohton tranziția dinspre „puterea comunistă” spre „puterea democrației libérale” nu este, cel puțin în plan simbolic, una atât de evidentă. De fapt prezumția principală de la care pornește studiul rămâne aceea că schemele simbolice sunt mult mai persistente decât schimbările sociale, că ele traversează mai multe generații și pătrund dintr-o ideologie în alta, chiar dacă acestea sunt diferite (declarativ cel puțin). Analizând ceea ce un regim politic idealizează și sacralizează, care sunt schemele cele mai active și mai persistente în timp și folosind reprezentările politice ca, probabil, cele mai accesibile exprimări ale manifestărilor sociale (împreună cu producțiile publicitare) și, mai mult, considerând că ele pot fi evaluate din perspectiva succesului public obținut prin procesul electoral, se obțin o serie de indicatori stereotipali care explică ceea ce este acceptabil pentru întreg grupul.

Iar politicienii sunt principalele surse de interpretare a comportamentului simbolic al indivizilor, tocmai validarea sau invalidarea lor printr-un sistem electoral liber permițând „citirea” în sens calitativ a atitudinilor grupului față de anumite valori, idealuri sau mecanisme de identificare personală.

Bărbatul, descălecând dintr-o lume patriarhală

Strategiile politicii comuniste au fost construite de la bun început, în mod pervers, în jurul unor structuri imaginare ale puterii, investite cu o dublă încărcătură mitologică și simbolică. Clasa muncitoare (înzestrată cu forță fizică, masculină) trebuia să obțină victoria asupra celorlalte clase (efeminate și degradate), prin exterminare fizică și

simbolică. Acest proces a continuat în evoluția comunismului stalinist, pe de o parte, unde liderul de partid devenise „Tătucul”, imaginea socială a părintelui ocrotitor, iar pe de altă parte șeful comunist se autoprezentă ca un reprezentant ideal al celor mai profunde valori individuale, de factură mesianică. La români dezvoltarea mitului „Conducătorului”, a celui care își conduce națiunea, copiii prin urmare, „spre cele mai înalte culmi de biruință”, a fost un construct social.

Cultul „voievodului comunist”, inițiat de Dumitru Popescu et. comp. a înlocuit mitologia paternalistă stalinistă și a funcționat ca un paradox simbolic, iar propaganda ceașistă a mizat pe asocierea dintre o istorie idealizată și un prezent lipsit de conținut. Imaginea unui Nicolae Ceaușescu, devenit primul președinte al României, ținând în mână un sceptru, are o conotație de simulacru în cel mai pur înțeles baudriallardian. Idealul „voievodal” a devenit obligatoriu pentru toate manualele de istorie și (nu numai) ale sistemului educațional, iar riturile și ritualurile comunismului ceașist înglobaseră o serie de forme de manipulare colectivă care includeau această manipulare a figurilor patriarhal-paterne. În mod paradoxal, Ceaușescu a fost asociat cu o lungă „genealogie” monarhică, care debuta (la modul cel mai absurd cu putință) cu existența unui Burebista fictiv, descendență care era apoi urmărită prin figuri ca Mircea cel Mare (sic!), Ștefan cel Mare etc. Astfel propaganda comunistă a utilizat pe scară largă, cu ajutorul cinematografului de epocă, portrete idealizate ale „eroilor neamului”, figuri masculine ale căror calități au fost înglobate în cultul personalității lui Ceaușescu¹¹⁵. Apelul la sentimentul național a



¹¹⁵ Vezi Adrian Cioroianu, *Ce Ceausescu qui hante les Roumains. Le Mythe, les représentations et le culte de Dirigeant dans la Roumanie communiste*, Editura Curtea Veche, L'Agence Universitaire de la Francophonie, 2004.

devenit apanajul central al propagandei omagiale¹¹⁶ și a reprezentat epicentrul modificărilor simbolice ale ccaușismului. Cultivarea sentimentului național, în combinație cu un mesianism istoric al marxismului primitiv, au fost înglobate în figura Cărmaciului Înțelept („meșter cărmaciul, mândră corabia”).

După ce, în aprilie 1971, Ceaușescu s-a întors din China și Coreea de Nord și a declanșat orgia omagială, ceea ce va deveni în următoarele două decenii „cultul personalității”, ccaușismul a ajuns să fie caracterizat prin rescrierea identității naționale (înlesnită estetic de cohorta de producători de opere de artă, fie plastice, fie literare) care, folosea terorismul politic, extins la nivel național, pentru perpetuarea unei figuri paterne.

Paternalismul se asociase cu mecanismele estetice, Ceaușescu însuși devenind „Cel mai iubit bărbat al patriei”, „Primul muncitor al țării”, „Părinte drag și frate al tuturor”, „Bărbatul” cu „B” mare. Iar „Națiunea unită în jurul primului ei fiu” a devenit în scurt timp captiva mitului „Comandantului Suprem”, promovat constant de către adulterii clanului Ceaușescu. Ceaușescu era prezentat de Adrian Păunescu și colegii săi omagiali, drept „pontifex maximus” al Partidului Comunist, au fost puse în scenă „vibrante omagii”, spectacolele publice care puneau în mișcare mari mase de oameni ce scriau cu trupurile lor numele „părintelui iubit”, regimul Ceaușescu consacrand combinația sinistrală dintre frică și idolatrie.

România, dintr-o societate comunistă „liberalizată” a anilor '60 a devenit în scurt timp una de factură „autoritar-dictatorială”, unde imaginea tatălui devenise una devoratoare. Naționalism-comunismul ccaușist nu a devenit numai un nepotism-comunism, în care douăzeci și șapte de rude ale dictatorului ajunseseră în funcții publice, unde soția Conducătorului era numită în principalele instituții ale aparatului de stat, iar fiii lui erau plasați în poziții administrative. Nu numai că Nicu Ceaușescu a ajuns șeful UTC, iar în 1972 Elena Ceaușescu devenise membru al CC al PCR, dar regimul din România se contura tot mai mult ca o formă de socialism dinastic, caracteristic țărilor din Lumea a Treia.

Aici strategia instituirii unei „hegemonii simbolice” prin folosirea unor scheme paternal-autoritare a fost extinsă de la nivelul tuturor formelor de „ceremonial de partid” spre un soi de antropocentrism

halucinant. Ceaușescu, denumit în limbajul propagandei declamative „marele ctitor de partid”, „conducător de oaste” fără bătălii și „întemeietor de țară”, a ajuns manifestarea tuturor calităților antropomorfe ale etniei, în anii '80 la Scornicești fiind descoperit însuși „homo scornicensis”, strămoșul ancestral al tuturor ființelor locuitoare pe aceste teritorii.

Ceaușescu a devenit – din manifestarea socială a tuturor calităților poporului român, receptacolul simbolic al înțelepciunii și eroismului național – o figură dublă. Tatăl era simultan vampirul care își golea națiunea de resurse. Iar această dedublare continuă, atât la nivel social, cât și la nivel politic a devenit o politică de stat și presupunea controlul total asupra indivizilor și, mai ales, asupra vieții lor private. Invadarea spațiului privat de către un totalitarism naționalist a ajuns să justifice până și controlul natalității¹¹⁷, „tatăl simbolic” își devora la propriu copiii. Moștenirea „malefică” a tatălui castrator, ucis în mod ritualic de propriii copii, s-a petrecut în noaptea de Crăciun a anului 1989, și a devenit una dintre traumele profunde ale tinerei democrații autohtone. Și astfel, voievodul, printre ale cărui figuri voievodale populare se număra Vlad Țepeș, a conferit imaginii tatălui o componentă diabolică. Astfel, moștenirea tatălui politic care a fost Ceaușescu a fost aceea a combinației sinistre dintre iubire și ură.

Cei mai iubiți dintre români

Totuși, de la tatăl simbolic, care a fost Ceaușescu, prin tătucul „moale” care a fost Ion Iliescu și schema vizuală ratată a unui Emil Constantinescu, continuator al ocalei lui Cuza, nu mai există nici o probă factuală cu privire la modul cum și-au reformulat românii imaginea despre figura paternă. La începutul lui 2006, însă, cele mai importante institute de cercetare a opiniei publice din România (IMAS, CURS, CSOP și INSOMAR) au realizat, la comanda postului de televiziune Realitatea TV, o serie de studii pentru a afla cine sunt cei mai apreciați concetățeni ai noștri. Ulterior Editura Humanitas, una dintre firmele de profil respectabile la nivel național, a publicat un volum intitulat tot „10 pentru România”, unde apar biografiile

¹¹⁶ Dennis Deletant, *Ceausescu and the Securitate: Coercion and Dissent in Romania, 1965-1989*, New York, M. E. Sharpe, 1996, cap. 4.

¹¹⁷ Cf. Gail Kligman, *The Politics of Duplicity, Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*, Berkeley, University of California Press, 1998.

nominalizațiilor. Dincolo de apetitul nesatisfăcut al concetățenilor noștri pentru topuri, competiții și concursuri de gen „cine știe câștigă”, pentru prima dată, în urma unei cercetări derulate pe un eșantion reprezentativ la nivel național, există imaginea puzzle-ului din care este compus mentalul colectiv autohton. Relevanța majoră a sondajului este aceea de a fi identificat stereotipurile care generează popularitatea în România postdecembristă. Folosind un eșantion



considerat reprezentativ la nivel național, compus din 4 304 persoane, sondajul s-a derulat pe două etape de cercetare. Având ca obiectiv stabilirea unor clasamente pe categorii fixe, stabilite pe baza unor criterii de performanță identificate anterior, studiul rămâne un important decupaj sociologic în mentalul colectiv autohton.

Constatările factuale demonstrează trei constante stereotipale. Prima este aceea a permanenței unor figuri falic-eroice, așa cum este aceea a lui Florin Piersic, actorul

care l-a personificat pe Făt-Frumos și alte câteva personaje ficțional-istorice în perioada comunistă. A doua constatare este aceea a inaderenței românilor la personalitățile publice feminine și preferința lor pentru personajele cu o puternică latură autoritar-paternalistă, așa cum reiese din prezența lui Gigi Becali printre românii cei mai apreciați. Al treilea rezultat constituie un indiciu de natură culturală, în România fuziunea dintre popularitate și vizibilitatea mediatică s-a definitivat. Astfel că, dincolo de constatările cuantificabile, momentul cel mai important al evenimentului, din punct de vedere simbolic, s-a produs când „cel mai iubit” actor al românilor (Florin Piersic) l-a sărutat pe chelie (la propriu) pe „cel mai bun” om politic (Traian Băsescu). Iar acest sărut a consfințit înfrățirea dintre show-business și politică în România.

Traian Băsescu a exploatat constant publicitatea mediatică, așa cum s-a întâmplat la începutul lui 2006, când, în urma unui „test ADN”, făcut în cadrul proiectului Genographic, inițiat de revista *National Geographic*, a fost declarat drept unul dintre cei mai vechi europeni. Rezultatul, preluat de principalele ziare din România, este

acela că Președintele Băsescu a fost prezentat drept „descendent din primii europeni”, urmașul „unuia dintre cei mai vechi oameni”, poate chiar a primului om din Europa. Și, totuși, cum a reușit Traian Băsescu să penetreze imaginarul autohton, să ajungă reprezentant al primei generații de oameni care a descins din Africa și a populat celelalte continente?!

Să trăiți, tovarășe Căpitan Suprem!



Traian Băsescu a recurs, în majoritatea aparițiilor sale publice, la un mesaj agresiv, cu o încărcătură emoțională foarte puternică, bazată pe principiile elementare ale marketingului de produs și ale publicității de „consum”. De altfel, Felix Tătaru, directorul companiei de publicitate Gmp, care s-a ocupat de strategiile de comunicare ale lui Băsescu pentru Primăria Bucureștilor și pentru prezidențiale a descris astfel un „brief” electoral cu Băsescu: „Măi băieți, uite care este treaba, eu sunt și ministru, o să fie destul de greu, voi sunteți profesioniștii, eu sunt detergentul Băsescu, vindeți-mă (s.m.)!”¹¹⁸. Prin urmare, vânzarea lui Băsescu a mers pe o schemă agresiv masculină. Mesajul creat atunci pentru Băsescu (Arde-i pe corupți!) și asocierea cu ardeiul iute, benefică sau nu pentru un candidat

¹¹⁸ Citat din *Săptămâna Financiară*, 11 aprilie 2005, articol disponibil pe www.sfin.ro. Internet, mai 2006.

considerat de mulți analiști drept o figură ciudată, au generat un personaj public a cărui principală calitate este aceea a agresivității și impulsivității. Băsescu s-a autoproiectat în mod constant ca un învingător „pe ultima sută de metri”, un campion al răsturnărilor de situație.

De fapt prima „victorie mediatică” electorală a lui Băsescu a fost aceea din timpul alegerilor la Primăria Capitalei din 2000, unde Băsescu, candidând, a obținut în primul tur doar 17%. În al doilea tur, însă, Băsescu a reușit să îl învingă pe contracandidatul său, Sorin Oprescu, care obținuse inițial 41%. Dacă la aceasta adăugăm faptul că Băsescu a fost declarat învingător la puncte într-un meci de box înscenat la televiziune, vedem cum candidatul a utilizat campania electorală ca pe un suport mediatic de tip comercial.



Însă, în campania din 2004 pentru ocuparea fotoliului prezidențial, strategii marketingului politic au recurs fără „mănuși” la formula magică a autorității și a figurii autoritar-militariste. Campania lui Băsescu s-a construit în jurul formulei „Să trăiți bine”, la această schemă militarist-autoritară recurgându-se atât pentru a contracara trecutul candidatului, cât și pentru canibalizarea mesajelor contracandidaților. Conceptul central al campaniei lui Băsescu, acela al salutului militar, asociat la mai multe situații diferite se remarcă prin asocierea vizuală cu categorii sociale încărcate la rândul lor cu autoritate (campania având atât o componentă de presă scrisă, cât și una audio-vizuală) reprezentată prin „uniforma” profesională. Candidatul „salută” un țaran, o bunică, un om de afaceri, un muncitor, o elevă și o asistentă medicală, iar fiecare îi răspunde ducând două degete la frunte, într-un gest de recunoaștere reciprocă, unde simptomatic devine faptul că eleva, îmbrăcată într-o uniformă școlară care aduce strident cu uniformele comunismului, este știrbă.

Mitul „Comandantului vesel” (fie el ficțional-mitologic, fie el de vapor) a avut aderență la români, Băsescu reușind să răstoarne, încă o dată rezultatul la urnele de vot și să se înscrie în lunga serie de „Căpitani”, „Conducători”, „Comandanți Supremi” care au făcut carieră în istoria recentă a României.

Pentru că, în paralel cu aceste mesaje militariste, campania lui „Să trăiți” a fost însoțită de o serie de mesaje agresive, care configurau aceeași schemă stereotipală, a liderului falic, dominant. Unul dintre mesajele cel mai des utilizate împotriva PSD a fost cel referitor la „țepe”. („Le plac țepele foarte mult. Noi zicem că foarte mult. O dovedesc: Revoluția, Teroriștii, Mineriadele. Pierderi incalculabile. Bancorex, Banca Agricolă, Tutunul Românesc, Letea, MTC, C.R. Petrol, RAFO Onești etc. În total: 150 de miliarde de dolari. Tu nu poți să-i numeri. Pentru ei nu mai contează. Nu mai contează că ne-au jefuit pe toți de bunăstare și demnitate. În 14 ani, cea mai mare faptă a PSD a fost să arate cât de mult îi plac țepele. Cu și fără Năstase. Nu-i lăsa nesatisfăcuți! **Dă-le tu una bună care să-i usture. Arde-i la vot!**”). Dincolo de utilizarea unui limbaj argotic care își propune atingerea unui public dintr-o categorie socială diferită de electoratul central al candidatului, acest tip de discurs realizează două acțiuni stereotipale. Pe de o parte, el a înghițit o temă „forte” a discursului lui Corneliu Vadim Tudor, bazat pe mesajul justițiar, antimafiot și autoritar. Așa se face că Băsescu s-a redefinit pe sine ca un luptător împotriva hoției (inclusiv a hoției electorale), ca un apărător al dreptății și ca un executant al celor care fură. Stadioanele cu execuții publice ale lui Vadim au devenit la Băsescu țepele din Piața Victoriei. În plus,



un nivel subversiv al abordării este unul ce ține de retorica anti-homosexuală care a marcat campania din 2004.

Într-un amalgam mitologico-politic între figura lui Țepeș și aderența la imaginile autorității, staff-ul lui Băsescu a descoperit că românii le place agresivitatea verbală, schemele vizuale ale personajelor dominante și, mai important, batjocura ca formă de identificare.

Biserica, Armata, Media

Ce le place, totuși, românilor? Campania electorală din 2004 a demonstrat în mare parte eficiența acestui triumf malefic al funcționării societății românești: credință, autoritate, divertisment. Majoritatea sondajelor de opinie realizate în România după 1989 arată fără urmă de îndoială constanța acestei triade schematice. Sondajele CURS, publicate în perioada de după alegeri (apărute în presă în februarie 2006) pun Biserica pe primul loc printre preferințele concetățenilor noștri, cu 86%, Armata urmează îndeaproape cu 60% dintre preferințele respondenților și mass-media care beneficiază de un nivel de apreciere de 58%. Aceste rezultate, care sunt probate în mod regulat de toate sondajele de opinie realizate în România postdecembristă sunt vizibile în evoluția unuia dintre nou-veniții pe firmamentul imaginarului public autohton.



George, „Gigi”, Becali întruchipează acest ideal malformat al ultimelor decenii. Proiectându-se pe sine în rolul „ciobănașului mioritic”, el reprezintă apariția unui nou model de succes social. Dacă liberalismul nord-american a dezvoltat un model de succes în

jurul lui „self made man”, care reprezintă transferul simbolic al ideologiei pieței libere, la români mitul Mioriței a fost înglobat în imaginea acestui politician care este prin excelență un construct social. Becali și-a proiectat mediatic imaginea simplului ciobănaș din perioada comunistă care a ajuns în topul celor mai bogați cetățeni ai unei societăți concurențiale. Aflându-se pe poziția 15 în ierarhia prosperității din România (conform topului publicat de revista *Capital*), Becali este, după spusele lui Dan Pavel – o vreme „mentorul ideologic” al liderului mioritic –, un „produs al vremurilor noastre”.

Becali a realizat cu cel mai mare succes cuplarea dintre o schemă culturală („ciobănașul de succes”) și instrumentele societății de consum (fotbalul profesionist). Acest transfer de popularitate mediatică – astăzi semi-divinizatoare prin atotputernicia Zeului Fotbal – l-a transformat pe Gigi Becali dintr-un personaj obscur într-un model social. Tehnica aceasta, utilizată și de către marii magnați din fosta Uniune Sovietică (Roman Abramovici achiziționând clubul Chelsea, reușind să intre direct în sferele selecte ale unui Occident elitist), dar și de către politicienii Vestului (Berlusconi a fost proprietarul unuia dintre cele mai bogate cluburi de fotbal din Europa).

Ca și ceilalți lideri de această factură (același Berlusconi a șocat opinia publică italiană spunând despre sine că este un Hristos al politicii), Becali se identifică pe sine cu un „războinic al luminii” (formulă preluată din bestseller-urile lui Coelho) sau un „luptător al dreptății”, iar imaginarul în care evoluează este unul mistic-creștin. Chiar dacă originea sa macedoneană (familie de machedoni dobrogeni) îl apropie de legionarii de seamă din perioada interbelică, apropierea nu este doar una „etnică”, PNG asimilând Noua Dreaptă, unul dintre grupusculele politice aflate în zona ideologică a neo-legionarismului autohton. Becali se dorește o figură autoritar-creștină, dar reușește să își păstreze și o vulgaritate primitivă (stă mărturie conversația telefonică purtată de patronul Stelei cu un ziarist de la Antena 1, pigmentat copios cu înjurături și amenințări) care îl ancorează într-un plan social neocupat de nici un alt politician. Becali a reușit să capitalizeze în 2004 scăderea de intensitate a discursului lui Vadim Tudor și a intrat în forță în politica de la noi.

Dar, în cele din urmă, Becali este, pe plan simbolic, reprezentarea unificării dintre cele trei elemente ale triadei despre care vorbeam. Armata (prin preluarea clubului de fotbal al Ministerului Apărării Naționale), Biserica (prin asumarea unui limbaj mitico-magic de sorginte fundamentalist ortodoxă) și Mass-media (prin apetitul său

pentru publicitate și prin dorința ziariștilor de a beneficia de apariții mediatice suculente). Printr-o devălmășie de stereotipuri și scheme ale puterii politice, care reunesc salutul legionar („Jur în fața lui Dumnezeu...”, spunea un mesaj din campania electorală a PNG), militantismul creștin (casele construite la Vadu Roșca în urma inundațiilor sau sfințirile de stadioane) și eroismul declamativ de sorginte mediatică (la un moment dat Becali l-a cooptat în partidul său, pe post de vicepreședinte, chiar pe „eroul de la Sevilla”, Helmuth Duckadam), Becali nu face rabat de la nici un element vizual sau mitico-ideologic de care dispune.

Aparițiile publice ale lui Becali sunt însoțite întotdeauna de un arsenal simbolic para-creștin: statuia sfântului Gheorghe străpungând balaurul, icoane și sfeșnice, limbaj para-ortodox, dar sunt simultan asociate cu schemele de imagine ale „puterii”. O dovadă în acest sens este clipul electoral al lui Becali – care i-a provocat și o serie de probleme legate de drepturile de autor și de utilizare a imaginii publice – folosea imaginea lui Amza Pellea în rolul lui Mihai Viteazul și o suprapunea peste imaginea „noului voievod” din Pipera. Imaginile din filmul lui Sergiu Nicolaescu – realizat și el în contextul mașinii de propagandă comuniste –, suprapuse peste imaginile electorale ale ciobănașului, conțin informația la care recurg figurile autorității la români: un amestec de masculinitate și autoritate ce frizează ridicolul. Dramatismul vizual și încărcătura emoțională este purtătorul cel mai important al mesajelor politice și nu consistența ideologică.

Râd, deci exist!

Deși în sondajul „10 pentru România” Mona Muscă a obținut maximum de puncte, fiind numită atât cel mai bun ministru (deși își dăduse demisia după o scurtă perioadă de ministeriat) și locul doi pentru cel mai bun politician, „zestrea” de feminitate de care dispune societatea românească este aproape inexistentă. În România femeia politică este fie blonda, mâna dreaptă a politicianului (a se vedea scandalul legat de soțul consilierului prezidențial Elena Udrea, cât și declarațiile lui Ludovic Orban referitoare la promovarea socială a femeilor), iar statisticile demonstrează că reprezentarea politică a femeilor este mult sub minima europeană (Uniunea Europeană „recomandă” un nivel de 30%). În România anul 2000 nu exista

nici o femeie prefect sau subprefect, erau doar două femei în Senat și o reprezentare de 5 a femeilor în Parlament.

Recent, un studiu făcut public de Centrul Educația 2000, arată că imaginea femeii, transmisă prin sistemul de învățământ autohton, este una sexistă. Femeia este prezentată în ipostaze strict casnice, iar dintre personajele „promovate” în manualele de limba și literatura română (din aproximativ 140 de texte literare selectate) doar 14 sunt feminine și 55 sunt masculine. Același studiu arată că simbolul feminității românești este „șorțul” și activitatea culinară în slujba familiei, în timp ce bărbaților le sunt atribuite roluri „intelectuale” (cum ar fi lectura ziarelor sau privitul la televizor). Rezultatele sunt confirmate de Institutul de Științe ale Educației (ISE)¹¹⁹, majoritatea manualelor din sistemul nostru educațional promovează imaginea bărbaților autoritari, agresivi și nepoliticoși, în timp ce personajele feminine sunt slabe, supuse și, în contexte sociale, pasive. Modelele cu care copiii sunt „antrenați” din primii ani de instituționalizare sunt acelea ale figurilor patriarhale, cu autoritate și preponderent masculine.

Iar, pentru a avea o imagine completă a acestei scheme stereotipale, trebuie să facem apel la un alt sondaj, dat publicității de compania Neogen, unul dintre cei mai importanți ofertanți de servicii online din România. Compania a realizat la începutul anului 2006 o serie de sondaje pe site-ul Noi2.ro, pentru a identifica atributele și calitățile despre care semenii noștri cred că ar trebui să le aibă un partener ideal. Sondajul online întreba respondenții: „Pe cine iubesc românii?” și, deloc surprinzător, una dintre principalele „calități” ale unui partener era „simțul umorului”, în detrimentul „inteligenței”. Sigur, nu se poate face o generalizare, dar rezultatele prezentau aceeași Românie de tot râsul pe care o întâlnim în sfera politică. 28% dintre femeile respondente au declarat că sunt mai degrabă atrase de „băieții râi”. Sondajul indică faptul că românii preferă indivizii cu un puternic simț al umorului, în detrimentul persoanelor inteligente. Din cei 1 600 de respondenți, 70% spuneau că doresc un partener care să îi facă să râdă și nu unul care să îi împingă să gândească, iar 60% dintre persoane au răspuns că preferă persoanele vorbărețe. Recunoașteți pe cineva?!

¹¹⁹ Cf. www.ise.ro, disponibil pe Internet, mai 2006.

Mihaela Ursa a absolvit Facultatea de Litere din Cluj în 1995; și-a luat doctoratul în 2004. A debutat în presă în 1991. A debutat în volum cu critică literară: *Optzecismul și promisiunile postmodernismului* (1999, Pitești, Editura Paralela 45), pentru care a obținut Premiul pentru debut al Uniunii Scriitorilor din România, devenind membră a USR. A mai publicat volumele: *Gheorghe Crăciun – monografie* (2000, Brașov, Editura Aula) și *Scriitopia sau Ficționalizarea subiectului auctorial în discursul teoretic* (2005, Cluj, Editura Dacia), pentru care a obținut Premiul pentru critică și istorie literară al Filialei Cluj a USR). În prezent este lector la Catedra de literatură universală și comparată a Facultății de Litere din Cluj, calitate în care susține un curs despre literatura erotică și imaginarul relațiilor de gen.

Portrete de femei, portrete de bărbați

Despre todetită și alte boli femeiești

Când, în *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Constantin Noica îi rezervă spiritului femeii „todetita” („maladia pricinuită de carența individualului”¹²⁰), el operează reducția tipică a discursului misogin – sau, dimpotrivă, radical feminist – care nivelează diversitatea „jumătății feminine” a umanității la un termen generic unic („femeile”). Caracterizarea conține și o condamnare implicită. Deși demonstrația cărții nu este explicit culpabilizantă și nici nu are miză ideologică afișată, descriind un tablou patologic al „spiritului uman contemporan”, totuși, în capitolul despre todetită, femeile ilustrează un caz nefericit: „Este o maladie tipică pentru jumătate din umanitate, pentru femei, care urmăresc să fixeze generalul speciei într-un individual: într-o iubire, un copil, un cămin.”¹²¹ Cu alte cuvinte, „spiritul contemporan” care face obiectul studiului este, cu

¹²⁰ Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Univers, 1978, p. 50.

¹²¹ *Ibidem*, p. 54.

excepția celui afectat de todetită, spiritul masculin, cel feminin fiind, în totalitatea lui, din câte înțelegem, tarat. În alt loc, Noica îi dorește unuia dintre discipoli – firește, de gen masculin – „norocul unei singure vocații”, respectiv performanța monovocală, obținută în urma unui șir cât mai mic, de preferință nul, de ratări în alte domenii. Una peste alta, cele două referiri – aparent insignifiante – conduc la perceperea genului feminin ca o fatală condamnare la impostură.

Respectiva condamnare se bazează pe cel puțin două prejudecăți: pe de o parte, femeia imaginată de Noica are vocație casnică, este, prin conformație, *naturală*, emoțională și erotică (făcându-și din iubire principalul scop existențial). Ea se naște dotată, în mod obligatoriu, cu instinct matern și cu voință ancilară (efortul ei de definire identitară petrecându-se exclusiv în gineceu). Existența acestei femei este imposibil de imaginat *în sine*, nefăcând sens decât în context *relațional*: în iubire, respectiv în cuplu. Prezența bărbatului este condiția *sine qua non* care face posibilă atât iubirea, cât și apariția copilului sau transformarea unei case în „cămin”. Stereotipul femeii naturale este probabil cel mai frecvent dintre toate clișeele de gen din întreaga istorie a lumii, reprezentând aici prima sursă ideologică ierarhizantă. Implicația imediată a înghețării femeii într-un număr de condiționări biologice ne conduce la a doua prejudecată. Descrieri precum cele de mai sus susțin că vocația *naturală* a femeii este domestică și că, prin urmare, oricare alta ar însemna fie ratarea acesteia, fie asumarea – la rândul ei ratată – a unei identități improprie, contrafăcute. Așa s-ar explica, în această logică, de ce femeia nu poate participa niciodată la creația de idei sau chiar la schimbul intelectual autentic, singura creație accesibilă ei fiind, cum ne învață Diotima din povestea lui Socrate (v. Platon, *Banchetul*), aceea care asigură nemurirea în ordine trupească, adică procreația.

Patriarhat intelectual

Paternalismul românesc nu se manifestă numai în contexte triviale, în evidențele vieții cotidiene, ci infuzează până și nivelurile cele mai discrete ale existenței românești cotidiene. Prea mulți dintre intelectualii sau politicienii români nu găsesc nici o rațiune pentru care nu ar face publice propriile sentințe privitoare la rolul și locul femeilor în societatea contemporană, motiv pentru care aceste judecăți de valoare negative trec netulburate în discursurile lor publice. Ceea

ce nu înseamnă că occidentalii sunt neapărat mai liberali în această privință, ci pur și simplu că, în vreme ce în Occident organizațiile împotriva discriminării au destulă autoritate pentru a fi luate în seamă *măcar* în spațiul public, la noi nimeni nu se ferește să ostracizeze public sexul opus. Complicitatea patriarhală amortește aici până și reflexele organizațiilor românești omoloage (care se ocupă deocamdată, cel mult, de sancționarea discursurilor depreciative despre romi).

Exemplele de mai sus sunt benigne și minore (deși, dacă luăm în calcul prezența lor în cărți care figurează aproape canonic în traseul formativ al tânărului intelectual român de ambele genuri, poate că impactul lor real nu poate fi cuantificat decât în timp). Femeie fiind astăzi în România (dar și aiurea), rareori ți se dă „norocul singurei vocații” (până și femeia casnică ascunde cel puțin alte câteva vocații tăcute, pe lângă cea domestică). Și aceasta nu (neapărat) din cauza vreunui determinism social, ci pentru că este foarte probabil ca „femeia română” să nu și-o dorească, valorizându-se pe sine după standarde pentru care performanța monocordă, excelența într-un singur domeniu nu este nici interesantă, nici stimulativă existențial. Ca să joc în continuare pe coarda reductivă a discursurilor speciiste, s-ar prea putea ca, în vreme ce (majorității) bărbaților le place să valorizeze absolut excelența unidisciplinară, pentru că astfel își organizează mai confortabil sentimentul identității, (majorității) femeilor să le placă și să li se potrivească o ierarhie existențială care ar valoriza absolut „luarea de mostre” (*sampling*, concept vehiculat azi în antropologie, dar și în noul istorism), respectiv o identitate construită din cât mai multe teste de abilitate, la multiple niveluri.

Diferența în sine nu implică nici o judecată de valoare și nu spune nici o clipă „cine e mai bun/ fericit/ realizat uman sau cine e mai rău/ frustrat/ ratat”. Patriarhalismul își scoate capul în momentul în care această *diferență* de constituție/ raportare/ valorizare existențială este transformată în *ierarhie*, respectiv este judecată valoric.

Când instituțiile glumesc

Faptul că bancurile despre blonde (care fac deliciul multor alte culturi) pot urca, în România, din *underground*-ul culturii râsului în contextul *exponențial* și *generalizator* al reclamei la un produs adresat

mai ales publicului masculin întreține o complicitate tăcută între sfera populară (unde toată lumea râde de toată lumea și unde chiar blondele râd la bancurile cu blonde) și o sferă de reprezentări ale culturii oficiale (care girează public *cine* e de luat în răs și *cine* e de admirat). Una este să glumești despre blonde la o petrecere, unde se presupune că discursurile nu sunt relevante axiologic, și alta să construiești o reclamă a companiei naționale de telefonie (care circula în anii 2004–2005) pe baza anecdotei că blonda care întreabă la informații „cât face rapidul de la București la Constanța” se declară mulțumită de răspunsul centralistei: „O secundă.” Faptul că un parlamentar român (v. intervenția lui Ludovic Orban la Conferința PNL de la Alba Iulia, din aprilie 2006) își poate blama public trei colege, drept exemple negative de femei care și-au utilizat seducția pentru a promova politic (ulterior cerându-și scuze vag amuzat, ca un amant binevoitor, care nici nu încearcă să înțeleagă mofturile multpreacapricioasei sale iubite), dă măsura destul de exactă a poziției *establishment*-ului românesc față de problemele identității de gen. Ofensa nu vine neapărat din natura calomnioasă a acuzațiilor (care, la o adică, se pot dovedi adevărate sau nu), cât din faptul că același membru al partidului de guvernământ nu a găsit niciodată util sau relevant să vorbească despre modalitățile ilicite ale colegilor săi bărbați de a accede politic.

Logica sa este cât se poate de simplă: este absurd și inutil să stigmatizezi un bărbat care se folosește de mijloace imorale pentru a ajunge în politică, pentru că practica este comun acceptată și recunoscută ca o realitate firească. Lupta politică scuză orice mijloace *numai* atâta timp cât se duce între bărbați, pentru că este o formă modernă, socială, de competiție (văzută, în comunitățile primitive, ca o vocație naturală), pe când femeia care își încrucișează sexualitatea (adică viața privată) cu activitatea politică (din viața publică) alcătuiește mereu un context excelent de denunțare. O femeie activă politic/ social/ public este cu atât mai vulnerabilă la acuzația de impostură, cu cât mai evidentă este „feminitatea” sau, eventual, senzualitatea ei — această idee constituie unul dintre sămburii patriarhalismului României (post)moderne. Episodul de mai sus este cu atât mai semnificativ, cu cât până și relatările lui în presă au fost marcate de o simpatie implicită față de bărbatul politic și de „gafa” lui publică și de o reținere clară (sau adesea chiar de zeflema în toată regula) față de cele acuzate de prostituție pe valută politică, reprezentate ca niște ridicole doamne lovite de un acces de isterie.

Despre schimbarea selectivă

Puțini remarcă paradoxul că, în vreme ce în majoritatea domeniilor vieții, românii urbani își doresc „schimbarea”, înțelegând mai nou ca *europenizare*, în domeniul raporturilor de gen, schimbarea are rezonanțele unei zguduiri blasfemice. Așa o interpretează, de pildă, Marin Sorescu în „Rânduiești”, un poem din ciclul *La Liliiec*: „La noi muierea pupa mâna bărbatului/ Până mai adineaori – zicea Marin al lui Pătru,/ și din dumneata nu-l scotea niciodată./ Îi făcea trei, patru copii, dar nu-ndrăznea să-i zică *tu*./ Cele mai mândre, care se ambiționau, nu-i ziceau nicicum./ Femeia are socotelile ei, ea să țină de coada cârpătorului./ Să țină oala de mânășă, la foc, să stea ciucită la vatră/ și să lase politica – de-asta ne ocupăm noi, asta e pentru oameni –/ Femeia, ce știe femeia?”¹²². Merită să întârziem o vreme asupra poemului. Cât privește strict configurarea femeii, să sesizăm că apar aici două concepții diferite: femeia tradițională, care „pupa mâna bărbatului” este înțeleasă ca un bărbat incomplet. Ei îi lipsește cunoștința „politicii”, care trebuie lăsată în seama bărbatului. Își recunoaște de bunăvoie aservirea („ce știe femeia?”), ca o veșnică pupilă aflată în grija raționalității masculine. În această concepție, subordonarea femeii de către bărbat este *structurală* și se justifică prin comparația între un termen plin (bărbatul) și unul derealizat (femeia) dintr-un sistem cu termeni comparabili. Pe de altă parte, această concepție este dizlocată de intervenția femeii „mai mândre”, să înțelegem „contemporane”, înfățișată în restul poemului (necitat, din rațiuni de spațiu) ca una care „nici copii nu-ți mai face ca lumea”. Această a doua configurare a femeii (ca nerezonabilă, încăpățănată, tăinuitoare) se asociază metaforei femeii-străin, cu caracteristici complet opuse bărbatului, o femeie care, prin urmare, trăiește conflictual cu acesta din urmă. În lumea poemului, femeia-servitoare aparține clar unei vârste de aur a bărbatului, ușor de identificat cu un patriarhat primitiv, regretat, în vreme ce femeia-străin, care își refuză locul tradițional, este semnul stricării „rânduieștilor”, al intrării bărbatului într-o epocă de fier, un patriarhat obscur. Nici în concepția secundă nu scăpăm de ierarhizarea de gen,

¹²² Marin Sorescu, *La Liliiec*, Poeme, București, Editura Eminescu, 1973, p. 111.

deși justificările ei se schimbă. Fără să mai fie comparabili (pentru că femeia îi apare bărbatului „de neînțeles”), cei doi sunt ierarhizați prin *privilegierea axiologică* a termenilor din câmpul semantic al masculinului și prin ridiculizarea termenilor corespunzători din câmpul femininului.

Cenzura gineconomică

În același poem sesizăm un mecanism de suprapunere a cărui relevanță depășește cu mult cadrele unei analize de text. Este vorba despre mecanismul prin care valorile bărbătești devin termeni generici. Cazul cel mai evident îl citim în: „și să lase *politica* – de asta ne ocupăm noi, asta e pentru *oameni*” (s.m.). Suprapunerea lui „om” (*homo*, termen generic pentru întreaga umanitate, indiferent de sex) peste „bărbat” (*vir*, termen selectiv al unui singur sex) nu este o noutate. Ea răzbate în multe culturi chiar la nivel lingvistic (v. engl. *man* sau fr. *homme*), în cultura română menținându-se numai în uzaj regional. O suprapunere mai puțin vizibilă este aceea dintre „politică” și un conținut mult mai larg decât acela îndreptățit de explicația din dicționar. „Politică” are aici sensul de discurs rațional, de ezoterie masculină, pe care îl capătă și, de pildă, în caragialiana schiță „Justiție”: „Nu știe dumneaei politică. E femeie!” Nu este deloc întâmplător că tocmai un astfel de termen contribuie la ostracizarea suplimentară a femeilor care fug din sfera privată către cea publică.

De această din urmă suprapunere (între „politică” și „rațiune”) se folosește într-un interviu Antonie Iorgovan (v. chestionarul despre femei, difuzat de radio InfoPro în data de 10 mai 2006). Parlamentarul pare inițial să compătimească victimizarea femeii în patriarhalismul românesc („noi cred că avem o problemă: nu putem depăși mentalitatea că femeia trebuie să-și vadă de-ale ei”). Ulterior ne dăm seama că afirmația are cam același sens cu acela pe care îl dă Rousseau (*mutatis mutandis*!) recomandării sale de a le deprinde pe fete cu supunerea de la cea mai fragedă vârstă, pentru a le obișnui cu fatalitatea pe care societatea a rezervat-o sexului lor (v. *Emil sau Despre educațiune*).

Există, în comentariul misogin al lui Iorgovan, două fantasme feminine care, în mare, sunt principalele două stereotipuri antifeminine de secole întregi. Este vorba despre „femeia bună” (adică

pasivă, supusă, preocupată de casa și familia ei) și „femeia rea” (respectiv seducătoarea, aducătoare de nenorociri asupra unui bărbat vampirizat prin magnetism sexual). „Părintele Constituției”, cum îi place lui Iorgovan să i se spună (a se nota semnificațiile patriarhale evidente și psihanalizabile ale acestei metafore în sine), nu are nici o îndoială că femeile „adevărate”, cele „cumsecade” „sunt majoritare în România” și se ocupă de rosturile lor încetățenite prin tradiție. În opoziție, femeia seducătoare este descrisă ca „parașută”, „amantă de meserie”, utilizându-și potențialul erotic pentru a intra în politică pe cheltuiala naivilor diplomați de carieră care acceptă rolul de *sugar daddy*. Spre sfârșitul intervenției sale radiofonice, Iorgovan citează chiar din poemul lui Sorescu analizat mai sus, folosindu-se de discursul poetic întocmai cum s-ar folosi de unul ideologic. Acesta este motivul pentru care am condus analiza poemului pe niște căi improprii, respectiv acelea ale interpretării ideologice de care, se presupune, poezia trebuie să fie liberă. Justificarea mea se află în frecvența cu care literatura despre femei și bărbați se citește (mai ales de către publicul mediu), în România, ideologic. „Amanta să rămână în postura de amantă”, decretează Iorgovan, „să lase politica în grija bărbaților”, utilizând termenul de „politică” întocmai precum Marin al lui Pătru, personajul lui Sorescu, și având cinismul sau nonșalanța de a spune explicit ceea ce Ludovic Orban nu dusese până la capăt.

Susținătorii ideii că femeia nu are ce căuta în politică și în discursul public ar trebui să știe că antichitatea inventase o instituție care să se ocupe cu această cenzură, respectiv instituția *gynaiconom*-ilor. Aceasta se ocupa atât de reglementarea purtării femeilor, dar și de amendarea conduitei publice a bărbaților care „se dovedeau *lipsiți de bărbăție* (s.m.), stăpâniți de patimi și necuviințe femeiești în timp de doliu”¹²³, respectiv a celor care își zgâriau fețele, cântau versuri de jale, jeleau la mormântul altor persoane decât rudele lor sau veneau la mormintele acestora și după ziua înmormântării. Cu alte cuvinte, sancțiunea se aplica nu numai femeilor care se purtau „ca bărbați”, ci și bărbaților care se purtau „ca femeile”. Dar voi reveni asupra acestei idei ceva mai târziu.

¹²³ Plutarh, *Vieți paralele*. Vol 1, Studiu introductiv, traducere și note de prof. N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1960, p. 221.

Avem o identitate de gen. Cum o folosim?

Cât de confortabilă și de „firească” mai poate fi, în România, trăirea identității de gen? Cât de acut este resimțit disconfortul ierarhizării de gen? Răspunsurile posibile se vor aglomera în jurul polului negativ: prea multe femei se simt (dacă stau să problematizeze!) discriminate în România sau deloc confortabil așezate în identitatea lor de gen. Stereotipurile, însă, se organizează atât în jurul identității feminine, cât și în jurul celei masculine. Destui bărbați din România trăiesc sub presiunea impunerii identității proprii la modul imperativ, și nu indicativ, într-un fel de totalitarism viril.

Să începem cu prejudecățile imaginării femeii. Le-am enunțat deja mai sus, le voi relua aici, înainte să prezint un interesant studiu de caz: prima, și cea mai puternică, este clișeul femeii naturale, menită să împlinească un destin procreativ și să se încadreze, fără devianțe, în rolul ei tradițional, de soție și mamă. Acest stereotip este construit, în principal, pornind de la cel puțin una dintre următoarele concepții de bază: întâia se bazează pe ideea universalismului masculin și îl creditează pe bărbat ca pe realizarea pozitivă, completă (dacă nu perfectă) a unui *design* ideal. Prin urmare, femeia rămâne un bărbat incomplet, deficitar, al cărui destin ar fi să împlinească o funcție de învățăcel pe lângă Bărbatul adevărat (având nevoie fie de protecția tatălui sau a fratelui mai mare, fie de aceea a soțului).

A doua concepție imaginează o femeie ancilară, născută pentru a fi de folos bărbatului ei (care nu poate lipsi, nici în acest caz, din destinul acesteia). La acest capitol, o mare parte din „vină” aparține ideologizării mesajului creștin în cadrul ritualului bisericesc (v., pentru aprofundarea acestei idei, excelentul comentariu al Mihaelei Miroiu¹²⁴). Extraordinara ironie este că niște pasaje de text sacru, în care soțul și soția au statut egal cu al mucenicilor și sunt așezați într-o relație de reciprocă dependență, precum și într-una de dependență verticală față de Dumnezeu, au ajuns să fie invocate drept „scuze doctrinare” ale violenței conjugale. Justificarea brutalității soțului față de soție este aberant oferită de privilegierea, în receptarea slujbei de cununie, a pasajului care stabilește supunerea femeii față de bărbat (în defavoarea celui, mult mai puțin reținut, care supune toate acțiunile bărbatului iubirii acestuia față de femeia lui, care

¹²⁴ Cf. Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 2002.

trebuie să fie egală cu iubirea de sine). În fine, un alt stereotip care guvernează imaginarul de gen în România este acela al femeii-străin, sub care vom regăsi atât fantasma „femeii rele”, a „femeii vrăjitoare” și altele asemănătoare (tot atâtea valorizări negative), cât și obsesia *eternului feminin*, care ar fi o esență ocultă, o energie sau un fluid necunoscut, ce face din femei niște entități complet necunoscute și străine bărbaților. Clișeul este mai puțin activ în lumea rurală, tradițională, și mult mai bine evidențiat în România urbană, în care activitatea publică a femeilor nu poate fi ignorată. Cel mai mare pericol al acestui stereotip este faptul că întreține în mod evident ideea unui conflict permanent, al unui război între sexe, idee pe care o alimentează nu numai bărbații, ci și femeile.

Ce au de spus femeile din România?

Din păcate, exercițiul meditației asupra identității sexuale lipsește la noi în mare măsură sau, cel mult, se face sub imperiul unor stimuli derizorii (v. emisiunile *De trei ori femeie*, de pe postul TV Acasă sau *Femeia e la putere*, de pe Euphoria TV, ambele canale fiind destinate unui public exclusiv feminin). Emisiunile de *talk-show-uri* cu și despre femei oferă la rândul lor imaginea unei femei-stereotip: de preferință femeia independentă, divorțată, care își face un titlu de glorie din violentarea codurilor tradiționale de etică și din atitudinea ei mizandă (*man-hater*), femeia care se proclamă puternică și care, mai ales, este hipersexualizată (și, eventual, hiperemoțională, după modelul eroinei sale favorite – personajul feminin de telenovelă). Acestor prefabricate ale culturii de consum li se alătură atitudinile mai nuanțate (dar și mai puțin vizibile) ale altor femei.

Întrebate de Ruxandra Cesereanu cum percep masculinul și femininul în România¹²⁵, câteva scriitoare au oferit răspunsuri care merită reținute. În ordinea textelor din revistă, iată câteva extrase: „Numai în Occident mi-am dat seama că faptul că m-am născut femeie nu înseamnă, necesar, că aș fi un handicap. O, da, nu toți

bărbații pe care îi cunosc sunt misogini și bătărași. Există, slavă Domnului, și bărbați normali. În preajma lor mă simt bine și feminină. Și fericită” (Marta Petreu); „Am fost multă vreme marcată de o profundă desolidaritate (dacă se poate spune așa) feminină, indusă poate și de mediul cultural masculin în care începeam să mă formez ca tânăr intelectual (sic!). [...] azi cred în necesitatea solidarității feminine – nu împotriva a ceva, a bărbaților, ci pur și simplu” (Simona Popescu); „Nu sunt... o feministă, [...] nu mi-ar plăcea să fiu considerată o amazoaică” (Aura Christi); „nu sunt feministă, [...] îndrăgostitul din romanul românesc iubește disprețuind, femeia trece mai întâi prin purgatoriul filosofiei kantiene înainte de a fi partenera demnă de comunicare completă” (Doina Jela); „Atâta vreme cât băieții știu, de la mamele lor, că insuccesul școlar se explică prin faptul că *fetele sunt doar harnice (tocilare), în vreme ce ei sunt cu adevărat deșteptși*, că fetele pot fi trase de codițe și pot să încaseze pumni în spinare *că de aia sunt fete*, că [...] nici o fată nu-i de nasul lor, iar când se însoară că se dau pe mâna uneia care în mod evident nu-i merită, intenția de a educa bărbații maturi, plini de resentimente și frustrările bine sădite în ei de propria lor mamă, este în mare măsură sortită eșecului” (Sanda Cordoș); „Aș vrea să fiu o feministă, adică aș vrea să pot pretinde răspicat, știind că vorbesc în numele unei mulțimi, tratament egal la competență egală” (Irina Petraș); „Nu sunt o adeptă a unui feminism conservator, dogmatic; [...] omul de cultură român e, nu-i așa, bărbat, iar femeia e în genere muza inspiratoare. [...] Sau curva care îl odihnește/ descarcă pe același profund maestru al crizelor existențiale” (Saviana Stănescu); „Prin tradiție, scrisul e o îndeletnicire masculină – o manifestare a virilității spirituale și fizice, iar atunci când o femeie posedă arta cuvântului, strălucirea scriiturii sale modifică, subtil, fenomenologia creației” (Irina Nechit); „Poate e numai o echilibrare târzie a sexelor într-o anume umanitate îmbătrânită și excesiv calibrată pe valorile tari, dure, posesive, raționale ale dimensiunii Puterii din natura umană generică” (Magda Cârneci); „Nu sunt o feministă, [...] niciodată nu m-am gândit la cărțile mele ca fiind scrise de o femeie” (Ana Blandiana).

Femei contemplând alte femei

Majoritatea scriitoarelor citate au grijă să înceapă cu o disociere de feminism. Primul motiv poate consta în faptul că feminismul are

¹²⁵ Vezi „Masculin versus feminin în literatura română”. În revista „Steaua”, 5–6, 2001, anchetă coordonată de Ruxandra Cesereanu, la care răspund: Marta Petreu, Simona Popescu, Aura Christi, Doina Jela, Sanda Cordoș, Irina Petraș, Saviana Stănescu, Irina Nechit, Magda Cârneci, Ana Blandiana.

la noi conotațiile unui speciism agresiv, egalitarist, care îi irită pe bărbați și le masculinizează pe femei. Un vot important împotriva feminismului, dat de femeile din Europa de Est, se datorează apoi faptului că emanciparea promisă rezonază negativ cu aceea impusă de comunism, cu emanciparea de paradă, care le obliga pe femei să lucreze cot la cot cu bărbații, funcționând în același timp (cu cât efort!) și în rolul rezervat lor prin tradiție. În fine, un al treilea motiv de rezistență la feminism, oarecum legat de cel de-al doilea, este rezistența la ideologie, dobândită de femeia estică tot cu ajutorul vaccinului comunist. Or, indiferent de manifestarea lui particulară, accentul ideologic al feminismului este evident, el propunându-și modificarea unor roluri sociale, politice, culturale, teoretice etc.

Dincolo de asta, însă, este evidentă fantasma unei femei care accesează prin efracție spațiul creației culturale, fie neutralizându-și percepția de gen (cazul celor care nu se percep ca „femei”, atunci când se proiectează ca autori/ autoare), fie conștientizând câmpul acestei creații ca pe un front de luptă unde învinge numai cel care depune destule eforturi (cazul celor care se văd înfirmând percepția comună că omul de cultură român este bărbat). Descoperim la câteva dintre ele și fantasmă războinică, cum e femeia-amazoană, dar și idiosincrasii antimasculine care răzbat în durități de limbaj. În fine, notabilă este mai ales nevoia cvasiunanimă de solidaritate feminină, o solidaritate al cărei scop nu ar fi beligerant (în pregătirea unui mare război cu bărbații), ci *relațional*. Ea se remarcă atât în dorința de a vorbi în numele unei clase, cât și în încercarea de a restaura o comunicare viciată între generații diferite de femei.

Acest din urmă aspect atinge un punct nevralgic, respectiv mitul atât de drag nouă (probabil de extracție orientală), prin care relația arhetipală dintre soacră (femeia care naște și educă băiatul) și noră (femeia cu care acest băiat o înlocuiește psihanalitic) trebuie neapărat să fie una conflictuală, chiar de ură reciprocă, în care fiecare va urmări anihilarea rivalei sale. Desigur, dacă vom privi statistic situația relațiilor soacră-noră în România, probabil că vom citi rezultate care susțin mitul. Ar fi, însă, suficient să privim spre Occident, pentru a sesiza scăderea simptoare a incidenței relațiilor conflictuale dintre soacre și nurori, ceea ce ar trebui să dea de gândit femeilor din România: am avea de-a face, așadar, nu cu un arhetip imuabil, ci cu un stereotip variabil și, prin urmare, modificabil.

Nu știu dacă mai există vreo cultură care să aibă parte de o relatare mai violentă a relației dintre noră și soacră decât aceea din

„Soacra cu trei nurori”, povestea prelucrată de Ion Creangă. Pe de o parte, soacra are atributele mamelor vitrege din basmele populare, întrupând psihanalitic caracterele „mamei rele” (proiecție a componentei ordonatoare, intruzive a maternității). Nu numai că are funcțiile unei maștere (nurorile vin să trăiască frățește în casa ei, fiii îi sunt complici în aplicarea regulilor casei etc.), dar își și construiește cu bună știință o imagine monstruoasă (le exploatează până la epuizare pe nurori sub amenințarea că starea ei de veghe este neîntreruptă, cenzurându-le cu ajutorul presupusului „ochi din ceafă”, semn al unei conștiințe supraumane și atotpătrunzătoare). Pe de altă parte, cele trei nurori (fiice adoptive, dintre care două „robace și supuse”, alese de mamă, și una pe placul fiului cel mic, destabilizatoare) organizează un adevărat sabat vrăjitoresc în care își torturează mama cea rea, relatarea torturii, cât se poate de amănunțită, fiind făcută pentru a inspira voie bună și sentimente de empatie cu fetele răzbunătoare. Lumea patriarhală românească pare să aibă nevoie, în imaginarea relației dintre soț și soție, de acest triumf malefic în care nu numai că bărbatul este disputat de cele două femei de maximă importanță din viața lui, dar este nevoie și de sacrificarea uneia dintre cele două, percepute ca poli de putere aflați într-un război niciodată definitiv câștigat, în ciuda rezultatelor bătăliilor cotidiene.

Fii bărbat!

Dacă, în ceea ce le privește pe femei, clișeele sunt mai evidente, în schimb cele ale identității masculine par, spre deosebire de spațiul occidental, ceva mai șterse. Să citez totuși, de dragul comparației, faptul că în Statele Unite, criza identității masculine – acutizată în anii '70 din secolul XX – a dus la apariția a peste 200 de departamente de *Men Studies* doar în deceniul pomenit¹²⁶. La noi, feminismul stărnesc deocamdată încruntări de ambe genuri, iar de „masculinisme” nici pomeneală – un indice cât se poate de palpabil al măsurii în care identitatea masculină este asumată fără mari dileme. Unul dintre cele mai autoritare stereotipuri funcționale aici este acela al bărbatului „tare”, care reunește calități de *macho*, de *provider* și

¹²⁶ Cf. Elisabeth Badinter, *XY. De l'identité masculine*, Paris, Editions Odile Jacob, 1992, pp. 15-18.

protector al familiei și, eventual, de cap rațional al unității mistice care este cuplul. Bărbatului român i se cere să actualizeze în primul rând o fantasmă *eroică*. Să spună aceasta ceva despre măsura în care imaginarul feminin este bântuit de premoniția violenței? Din punctul meu de vedere, legătura între violența domestică (a cărei frecvență face din România una dintre cele mai primitive țări ale Europei de Est) și nevoia imaginării unui bărbat salvator este evidentă. În cele mai multe cazuri, în situații de criză, româncele așteaptă intervenția unui bărbat. Nu mă refer doar la conflictele sociale în care, indiferent a cui era responsabilitatea, indiferent de amploare, era convocat invariabil întâiul Bărbat al națiunii – președintele sau primul-ministru. Mă gândesc strict la incidente minore: să fixeze o clanță, să bată un cui, să calmeze o turbulență cotidiană, să țină în frâu ieșirile puberale ale copiilor („las”, că vine taică-tău acasă”), să răspundă, în cele din urmă, oricărui tip de agresiune (voită sau fortuită). Rezolvarea acestor mici cataclisme este așteptată, într-un număr covârșitor de situații, din partea unui bărbat (v. și Mihaela Mudure, *Feminine*, 2000). Forța acestei fantasme trădează un psihism feminin marcat de insecuritate și de ideea propriei slăbiciuni. Ea animă atât viața noastră de zi cu zi, cât și literatura. Bărbații „slabi” în fața femeilor (atunci când apar) sunt cu totul antipatici ca personaje de roman românesc. Exemplul clasic este Ladima, al lui Camil Petrescu, a cărui vină nu este aceea de a fi problematic, ci aceea de a nu respecta modelul „tare”, iluzia virilă. Spre deosebire de acesta, dilematicul Apostol Bologa, din *Pădurea Spânzuraților* de Liviu Rebreanu, deși la fel de măcinat de întrebări, deși sfârșind la fel de prost, este salvat axiologic de rațiunea înaltă, de justificarea adânc morală a gestului său. Primul inspiră cel mult milă, dacă nu un soi de repulsie, în vreme ce al doilea stârnește cel puțin respect, dacă nu chiar admirație.

Un indice al obsesiei românești pentru virilitate (capitol la care nu suntem egalați decât, poate, de suburbiile metropolelor americane) este frecvența cotidiană a înjurăturilor sexuale, care aproape că își pierde valoarea de imprecizie, apropiindu-se mai degrabă de neutralitatea semantică a ticurilor verbale (ceea ce duce la situații cu totul hilare, când bărbații ajung să amenințe sexual obiecte neînsufletește: mașina, bancomatul etc., dar și când femeile proferează înjurături masculine împrumutate, nelăsându-se tulburate de absența, din anatomia proprie, a organelor pe care le pomenesc și care devin obiecte simbolice, investite cu putere falică).

Când femeile își castrează bărbații

Fantasma bărbatului „tare” (protejată, la noi, atât de opțiunile masculine, cât și de majoritatea opțiunilor feminine) cunoaște și o actualizare negativă. Este vorba despre cazurile în care bărbații devin obiectul discriminării. Înainte de a o dezvălui, să cădem de acord că discriminarea nu este practică numai de protagoniștii majoritari ai spațiului public, ci există și o discriminare a marginalilor (care apare, după părerea mea, în momentul în care conștiința marginalității devine conștiință de castă). Cum altfel, dacă nu discriminatoriu, poate fi citit contrapunctul adăugat de cultura populară ideii că „bărbatul e capul”, dar, respectiv „femeia e gâtul”? Cum altfel, dacă nu discriminatoriu, poate fi citit sloganul unei reviste pentru femei (șocant, de altfel, și prin vulgaritate): „cum să-i facem pe bărbați” (unde „să-i facem” are sensul manipulării prin sexualitate)? Ambele exemple susțin fantasma unui bărbat-animal, ființă rudimentară, a cărui forță brută poate fi canalizată către împlinirea scopurilor femeii, prin manipulare sexuală (de altfel, tema retragerii privilegiilor sexuale ale soțului a făcut carieră și în literatura cultă de la Aristofan încoace).

Modelul occidental de viață de cuplu aduce cu sine o presiune pe care bărbații de la noi abia dacă încep să o simtă. Este vorba despre presiunea unei masculinități schizoide: „Tot mai mulți bărbați susțin că viața de cuplu e în impas și că vinovate de acest lucru sunt femeile, care cer din ce în ce mai mult și oferă din ce în ce mai puțin. Ei se simt înșelați în așteptări, dorința moare încetul cu încetul, nu mai pot comunica. Așadar, bărbatul suferă, cuplul agonizează. [...] Tovarășele lor le cer să-și asume prea multe responsabilități: să reușească pe plan profesional, să fie amanți perfecți, tandri și virili în același timp... Astfel, ei trăiesc cu teama permanentă de a nu fi la înălțime. Rezultatul? Trei sferturi dintre bărbați, pur și simplu, se tem de femeile lor. Cel puțin așa spun statisticile”¹²⁷. O primă dificultate în asumarea identității masculine astăzi ar veni, deci, din ciocnirea a două imperative: „fii bărbat!”, care actualizează fantasma bărbatului *macho*, erou de acțiune, și, simultan, „fii rezonabil!”, care obligă la o efeminare, la o schimbare de conținut pe care, în general, bărbații nu și-o doresc și la care consimt, atunci când o fac, în *pofida* proiectului lor de gen, din felurite rațiuni. O a doua dificultate vine din afirmarea unei agresivități feminine (fantasma

¹²⁷ Mihaela Spincanu, „Imposibila iubire”, în revista *Elle*, februarie 2003, p. 47.

unei *vagina dentata*), născute după înlocuirea unor valori atașate prin tradiție femeii (pasivitatea, răbdarea, tăcerea, caracterul maleabil) cu valori moderne (activismul, hotărârea, rapacitatea afișată, refuzul „suferinței din dragoste”).

Întreținerea unui conflict între sexe este alimentată, în România, și de cultura femeilor. În numărul 11–12 din 2005 al revistei „Vatra”, Nicoleta Sălcudeanu a convocat o replică la volumul lui Mircea Cărtărescu, *De ce iubim femeile*. Numărul este alcătuit din intervenții ale unor femei de cultură, menite să illustreze „De ce iubim bărbații”. În intervenția sa, intitulată „De ce *nu* iubim bărbații”, Alexandra Olivotto scrie unul dintre cele mai virulente texte antimasculine din cultura noastră, alcătuit, practic, din înșiruirea tuturor clișeele negative despre bărbați: „Pentru că mirosul de transpirație, de tutun prost sau asudarea de pe buza superioară îi face să se simtă nu neigienici, ci din ce în ce mai virili. Pentru că doar o dată ce planifică să perpetueze specia zâmbesc tuturor copiilor mici care trec pe lângă ei. [...] Pentru că ipohondria s-a inventat de către și pentru ei, dar o îndură cu un curaj neașteptat. Pentru că în pat ajung și trec ca o ploaie de vară ca să-ți arate că te iubesc. Pentru că, dacă fac toate treburile săcâitoare și mărunte din casă, sau te-au bătut, sau te-au înșelat în seara precedentă. [...] Pentru că întotdeauna au orgasm simplisim, iar tristețea post-coitală e doar un mit care ne asigură de profunzimea (sentimentelor) lor.” Etc. Etc.¹²⁸

Bărbatul „moale”

Un procent infim dintre bărbații români (ceva mai mare printre intelectuali și oameni de cultură, v. numărul „Fii bărbat!” din „Dilema”, 2004) nu se simt deloc confortabil în postura de a fi zilnic obligați să „fie” ceva. În vreme ce femeii nu i se spune niciodată: „fii femeie!” (ci, eventual, „fii femeie *bună/ cumsecade* etc.”), *identitatea* ei de femeie fiind luată drept o *evidență*, faptul de a fi bărbat pare să ceară eforturi suplimentare: „Nu ajunge o formulă cromozomială XY și un penis funcțional pentru a te simți bărbat”¹²⁹. Din momentul în care este considerat matur, bărbatul trebuie să se

afirme pe sine prin disociere: este somat să *nu fie* femeie, să *nu fie* copil și, în fine, să *nu fie* homosexual. Dacă majoritatea bărbaților români acceptă provocarea (măcar teoretic), în schimb, soluția multor occidentali este una radicală: ei nu mai acceptă ca propria identitate să fie în permanență raportată la modelul viril și adoptă, prin urmare, atitudinea a ceea ce se numește, în teoriile de gen nordice, „bărbatul moale”. Acesta nu trebuie confundat cu „bărbatul slab”, care ar reprezenta ratarea provocării virile, ci este mai degrabă cel care iese din ecuația durității. Nu avem de a face cu o „invenție” decadentă a modernității occidentale, ci mai degrabă, cu diversificarea clișeele despre bărbați, multă vreme unificate în Europa. Or, cercetări antropologice asupra unor populații insulare (v. Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, 1928) demonstrează că stereotipurile de gen sunt nu numai variabile (abia în câteva dintre populațiile analizate bărbatul este asociat durității de tip eroic, în altele el fiind asociat timidității erotice sau unui pronunțat simț estetic), ci și deplasabile (adică instabile). Până una alta însă, la noi, un bărbat care își ia, în locul soției, concediul de doi ani pentru îngrijirea copilului reprezintă un caz de interes național (fiind prezentat la știrile de seară) și, în mod aproape sigur, se pregătește pentru un lung stagiul de ridiculizare în cercul său de prieteni bărbați.

În general, descrierea stereotipică a bărbatului și a femeii în România se află la intersecția a două imaginare de gen. Pe de o parte, acționează imaginarul occidental, în care funcționează o femeie activă, cu competențe multiple, și un bărbat ieșit de sub iluzia virilității, de sub obsesia durității machiste (dacă nu chiar efeminat prin voință proprie). Acest imaginar occidental (vehiculat, la noi, mai ales de femei) este scurtcircuitat în România de un altul, deocamdată mult mai autoritar, est-european și chiar oriental, unde imaginile de gen sunt puternic segregate și bine polarizate, femeia întrupând o fantasmă domestică și pasivă (valorizată pozitiv de către psihismul masculin) și una seducătoare, erotică (adesea blamată ca încercare de a uzurpa rolul public, cuvenit bărbatului). Acesta din urmă este, în registrul imaginar oriental, întotdeauna viril, cap de familie și dictator rațional al cuplului, în vreme ce în imaginarul occidental (mai ales cel al culturilor nordice) anunță un bărbat care a ieșit din voință proprie de sub insuportabila presiune a imperativului „fii bărbat” și care, încă și mai mult, începe să-și asume, fără să fie homo-/ trans-sexual, roluri părăsite de femeie (este întreținut financiar de parteneră, se ocupă de creșterea și educarea copiilor, gătește și

¹²⁸ Alexandra Olivotto, „De ce nu iubim bărbații”. În revista „Vatra”, 11–12/ 2005, număr tematic: „De ce iubim bărbații”, coordonat de Nicoleta Sălcudeanu, p. 113.

¹²⁹ Badinter, Elisabeth, *op. cit.*, p. 59.

întreține casa etc.). Este, în sfârșit, momentul să revin la observația asupra gineconomilor, avertizând că vigilența lor va fi pusă din nou la încercare în momentul când fantasma bărbatului „moale” va începe să se impună în imaginarul de gen românesc: nici un motiv de neliniște însă, instinctul îmi spune că acest lucru nu se va întâmpla încă mulți, mulți ani de acum înainte.

Laura Pavel

Laura Pavel este licențiată a Facultății de Litere a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj, secția română-engleză (1992). Doctor în filologie (2002). În prezent, este conferențiar la Catedra de Teatru a Facultății de Teatru și Televiziune din Cluj, în specialitatea teoria dramei și estetică teatrală. Volume publicate: Antimemoriile lui Grobei. Eseu monografic despre opera lui Nicolae Breban, 1997 (ed. a II-a revăzută și adăugită, 2004) / Premiul pentru debut (secțiunea eseu) la Salonul Național de Carte; Ionesco. Anti-lumea unui sceptic, 2002, Premiul „Henri Jacquier” al Centrului Cultural Francez din Cluj / Premiul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj; Ficțiune și teatralitate, 2003. Coautor al Dicționarului analitic de opere literare românești, coordonator Ion Pop, vol. I-IV, 1998-2003. Traduceri: Melanie Klein, Iubire, vinovăție, reparație, 1994, în colaborare; Evelyn Underhill, Mistica, 1995.

„Țara lui Dracula” – imagologie și fantasme identitare după 1989

Argument subiectiv

Copilăria mea de fost „pionier” din anii ’80, când cenzura politică și demența ceaușistă dobândiseră fervori și manierisme nemaiaținse înainte, este marcată de un paradox amar. Un efect tragicomic al ideologizării, de fapt, pe care îl împărtășesc, previzibil, cu alți colegi de generație. Figura imaginară a țării nu poate fi separată, pentru noi, de mitologizarea patriotardă construită, tenace, prin stupidele versuri și cântece fabricate de „barzii” vremii la comanda propagandei comuniste: „Soarele și pionierii/ Și-au dat mâna peste țară/ Și-n avântul primăverii/ Au cântat plaiul ei minunat...”. Trauma de a fi îngurgitat, cu dezarmanta ingenuitate a vârstei, un vizionarism fals patriotic, după rețetă, aduce cu sine reflexul de a ne lăsa încă, semi-conștient, bântuiți de patria imaginară, în chip grotesc stereotipizată, a trecutului. Fredonăm fără voie, sau ca într-o terapie prin abreacție,

scrâșnită, cu conștiința unei identități comunitare și naționale autoflagelante, refrene prea bine cunoscute ale unui pretins „paradis” terestru al epocii totalitare: „Țara mea are/ Lanuri mănoase/ Câmpii întinse/ Pline de flori/ Izvoare limpezi/ Și răcoroase/ Și-un cer albastru/ Fără de nori”.

Nevoia de a ne exorciza traumele ideologice și emoțiile identitare, de pionieri ai sistemului defunct, ar putea fi abordată, savant, dinspre disciplina psihoistoriei. Sau ar putea fi înscenată, fie prin psiho- și sociodramă, fie psihanalitic, mai exact *pusă în act*, într-o tentativă de soteriologie a imaginarului virusat de comunism.

Paginile care urmează își propun, din perspectiva imagologiei¹³⁰, cu accent asupra celei literare și dramaturgice, doar un exercițiu de regândire a identității românești ambivalente, adesea conflictuale: cea a prezentului încă bulversant și cea a trecutului bântuit de fantome ideologice. Făcută cu autoironie și, probabil, cu puțin din acel scepticism autodizolvant despre care vorbea cândva Cioran, această încercare de redefinire identitară ar presupune, cred, confruntarea cu un alt cunoscut clișeu imagologic. Dacă vom continua să ne întrebăm, pe urmele lui Emil Cioran, „cum poți să fii român”, ne vom afla în fața altor și altor ficțiuni despre identitatea noastră, care e întoarsă pe dos de ceilalți, de *străini*, printr-un fenomen mediativ de un kitsch strident uneori. Nu o dată, ne vedem fixați în insectarul unei imagini legendar-stereotipe, aceea de locuitori ai „țării lui Dracula”. Un rezultat al unei mitologizări nu tocmai flatante, cel puțin atunci când e considerată în raport cu mult prea flatantele proiecții ale patriei comuniste din versurile și cântecele foștilor barzi de serviciu ai dictaturii. Reîntoarcerea refutului (unul istoric și ideologic) mi se pare că poate fi astăzi transcrisă, metaforic, prin figura unui *vampir* imaginar, a unui fenomen de tip Dracula, înțeles ca proiecție a identității noastre scindate. Cum ne raportăm la acest complex, cum am putea să ni-l asumăm, mai întâi, ca „Dracula” al nostru, ca abia mai apoi să-l exorcizăm?

¹³⁰ Domeniu prin excelență interdisciplinar, aflat la confluența etnopsihologiei cu istoria mentalităților, politologia, sociologia, istoria imaginarului și comparatistica literară, *imagologia* – termen impus în Franța de Daniel-Henri Pageaux – presupune o metodologie de cercetare comparativă a imaginii adesea stereotipizate a *străinului*, a construcțiilor mentale colective asupra *alterității*. Studiile imagologice analizează și modul în care o comunitate etnică, națională, sau o unitate culturală transnațională chiar (francofonia, pangermanismul, panslavismul) prelucrează și își interiorizează clișeele de mentalitate construite de *Celălalt* asupra identității ei.

Golurile memoriei comunitare și paradoxurile imagologiei

Raportarea noastră la memoria recentă a trecutului comunist este supusă inevitabilelor riscuri ale unei noi mitologizări, care apar o dată cu tendința (compensatorie) de a ne reinventa istoria personală în contextul celei comunitare. O identitate personală dependentă de comunitar, dar și insuficient coagulată, fragilizată, traumatizată, ea însăși mistificată. Fantasmăle identitare automistificatoare erau strangulate, atunci, de discursul totalitar coercitiv. Acum ele se află într-un nou impas: cu greu mai pot rezona cu organismul comunitar „bolnav”, al *țării* postcomuniste în tranziție, un organism clivat la nivelul imaginar al miturilor identitare.

Imaginea patriei și a „patrioților” ei, inoculată nouă prin discursul oficial propagandistic de dinainte de decembrie '89, era epurată, prin ficționalizare, de orice grohotiș al disonanțelor, rezistențelor și chiar al dizidențelor concrete. Nu lăsa să se întrevadă decât arareori, subversiv, clivajul, schizofrenia socială a vremii. *Patria* ca proiecție imaginară avea, dimpotrivă, în acord cu vizionarismul totalitar factice, datele unei utopii terestre, menită să funcționeze ca drog ideologic, să anestezieze instinctul politic autentic. Reconstituindu-și identitatea, românească și americană deopotrivă, de la distanța geografică și afectivă dobândită prin poziția exilatului, Matei Călinescu își recunoștea, de pildă, „o perfectă naivitate politică, făcută în mare parte din ignoranță, dar și dintr-o ură pe cât de oarbă pe atât de sterilă față de tot ceea ce credeam că e atins de politic”. Iar explicația care urmează diagnostichează paradoxalul apolitism al multor intelectuali formați în timpul comunismului: „Paradoxul e doar aparent: căci în ciuda pretențiilor de-a fi un mod de gândire politic și în ciuda – sau poate doar din pricina ? – vocabularului său atât de strident politic, comunismul duce la o severă atrofiere a simțului politic al oamenilor (...). Mi-au trebuit ani de zile de lecturi în domeniul filozofiei politice (de la analizele tocquevilliene ale democrației până la teoriile moderne ale totalitarismului) ca să încep să înțeleg politicul și semnele lui: a fost ca ieșirea lentă dintr-o afazie”¹³¹. Matei Călinescu își amendează, în fond, în secvența citată din *Amintiri în dialog*, raportarea neutră – din perspectivă etică și politică totodată – la extremismul de dreapta al tinereții interbelice a lui Cioran. Chiar în cazul intelectualilor români care respingeau

¹³¹ Vezi Matei Călinescu, Ion Vianu, *Amintiri în dialog*, ed. a III-a, Iași, Editura Polirom, 2005, pp. 458-459.

din toată fibra ființei lor minciuna oficială a prezentului ceaușist, de exemplu, sau opțiunile politice extremiste ale generației interbelice, mistificările ideologice ale propagandei din perioada comunistă duceau la o anesteziere a simțului politic, la o apriorică respingere a sa. Funcționa aici, întrucâtva previzibil, un fel de reacție defensivă în fața riscului „mânjirii” ori infestării cu ideologia partidului unic.

Pentru majoritatea populației, cea care trăia conștient tragicomedia disimulării zilnice în raport cu paranoia totalitară, și inclusiv pentru cei mai tineri de atunci (pe care i-am numit, generic și convențional, „noi, pionierii”), aceleași mistificări propagandistice provocau o asumare și o înțelegere invariabil deformată a trecutului cultural și istoric. În *Românii după '89*, Alina Mungiu denunță tocmai trauma completei izolări a românilor din lumea totalitară atât față de Occident, cât și față de propriul trecut, care „pentru o bună parte a populației este un fals trecut și o falsă tradiție care le-a fost construită, una simplificată, stereotipizată, din filmele de la Bufta și serialele patriotice ale televiziunii”¹³². Erau la ordinea zilei tot atâtea deformări ale memoriei colective, încluate unor generații succesive cu neabătută *responsabilitate patriotică* (dacă i-aș putea zice astfel, invocând un iz pestilential al limbajului de lemn care ne mai hăituește și azi). Omisiunile și cosmetizările istoriei reale, operate la comanda partidului, au rămas să *bântuie*, pentru cine știe câtă vreme încă, imaginarul mitizant al proiecțiilor și raportărilor noastre afective la *patrie*. Este și cazul, simptomatic, al eseistilor generației mele (ori, mai bine zis, ai promoției intermediare, nouăzecist-douămiste), care se plasează în postura autoflagelantă de supraviețuitori ai „lumii dispărute” și plonjează, terapeutic, paradoxal nostalgici uneori, în perioada comunistă a copilăriei lor, de la Radu Pavel Gheo, cu ale sale *Adio, adio patria mea, cu î din î, cu î din a* sau *Românii e deștepți*, și până la Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici și Ioan Stanomir. Cei din urmă¹³³ își suspectează chiar viziionarismele „totale”

¹³² Vezi Alina Mungiu, *Românii după '89, Istoria unei neînțelegeri*, București, Humanitas, 1995, p. 128.

¹³³ Într-un text intitulat simptomatic *Insectar*, din capitolul *Supraviețuirea sub un clopot de sticlă*, Paul Cernat își comentează astfel fantasmalele „totale” ale copilăriei sale claustrate sub clopotul regimului ceaușist: „Visam insectare cu milioane de fluturi, expediții în căutarea idealului de frumusețe absolută – viziionarisme « totale » (...) În timp ce parcurgeam, avid, enciclopedii de tot felul, mă visam geniu și om universal – nu e deloc exclus să fi interiorizat astfel ceva din imaginarul totalitar al epocii de atunci”. Vezi Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir, *O lume dispărută. Patru istorii personale urmate de un dialog cu H.-R. Patapievici*, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 45.

din copilărie, oricât de specifice, de altminteri, imaginarului infantil și capacității fabulatorii a vârstei, de a fi fost semne ale interiorizării imaginarului totalitar al regimului.

O dată cu abandonarea utopiilor și a proiecțiilor autiste ale ideologiei totalitare, este tot mai greu, cred, ca „gaura din steag” din decembrie '89 să mai poată fi interpretată drept marcă a unui moment atât de *sublim* pe cât îi apărea el filosofului Slavoj Žižek¹³⁴ în 1993, în *Introducerea* la celebra sa carte *Tarrying with the Negative*. Dimpotrivă, golul din steag era mai degrabă, știm acum, un plin invizibil, un loc al imaginarului tarat, deopotrivă cel defunct și cel care, abia născut, moștenește un inconștient colectiv încărcat, umplut deja de fantomele încă persecutorii ale trecutului artificial, ideologizat. Un trecut al unei „țări” interiorizate afectiv ca stereotip de paradis pământesc numai bun „de iubit”.

Mitologizarea negativă a „țării lui Dracula”

Falsificată prin propagandă în vremea regimului ceaușist, mitologia identității românești este supusă, după '89, unci repetate deconstrucții parodice, în jurnalismul cu accente pamfletare, în declarațiile amare ale diverselor personalități culturale, scriitoricești, ca și în... zilnicele conversații stradale, oscilând între dezabuzare și disperare. S-ar putea specula că ethosul românesc al lui „râsu-plânsu” se arată, eliberat de sub chinga cenzurii, din nou, ca o fatalitate structurală a nației mioritice. Pentru fenomenul demitizării „patriei”

¹³⁴ Abordând o perspectivă psihianalitică asupra ideologiilor, Slavoj Žižek interpretează drept sublimă, ori provocatoare de „entuziasm sublim”, imaginea steagului decupat de români în zilele lui decembrie '89: „Imaginea cu adevărat sublimă dintre cele care s-au cristalizat de-a lungul mișcărilor politice ale ultimilor ani – și termenul « sublim » trebuie înțeles în cel mai strict sens kantian – a fost, neîndoiește, acel stop-cadru unic din timpul răsturnării violente a lui Ceaușescu în România: rebelii fluturând drapelul național din care fusese decupată steaua roșie, simbolul comunist, astfel încât în locul semnului ce acoperea principiul organizator al vieții naționale, în centrul steagului nu se mai afla decât o gaură. (...) Important este că masele ce au potopit străzile Bucureștiului au « resimțit » situația ca fiind « deschisă », că au participat la starea intermediară unică de trecere de la un discurs (verigă socială) la altul, când, pentru un scurt moment, gaura în marea Celălalt, ordinea simbolică, a devenit vizibilă”. Vezi Slavoj Žižek, *Zăbovînd în negativ Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea, București, All, 2001, p. 3.

și al înlocuirii „patriotismului” de tip propagandistic cu definiții autopedepsitoare ale *românismului* se poate însă găsi cu ușurință o explicație contextuală. Ea e legată de un complex de resentimente și emoții identitare care bântuie dinspre trecutul recent: românii încearcă, adesea sisific, să se distanțeze de intoxicațiile ideologice patriotarde, să le exorcizeze.

Mult disputata chestiune a identității comunitare, abordată provocator-polemic, întrucâtva în descendența întrebării cioraniene despre cum se poate să fii român, aduce cu sine *rescrieri* în răspăr ale miturilor Mioriței și Meșterului Manole. Unor reinterpretări mai degrabă zeflemitoare sunt supuse și însușirile considerate specific românești, cum ar fi ospitalitatea, neagresiunea și toleranța creștină (cea din urmă, susținută seducător de N. Steinhardt, în surprinzătorul eseu *Secretul „Scrișorii pierdute”*). O uzură suferă și alte constructe culturale mitizante în legătură cu identitatea de neam, fie, să spunem, noiciianul „sentiment românesc al ființei”, fie teza lui Mircea Vulcănescu, din *Dimensiunea românească a existenței*, după care românul nu e negativist, ci limitator, el având un echilibru și o măsură în gest, care n-ar fi tocmai lipsite de noblețe.

În mod ostentativ polemic, scriitorul nouăzecist Cristian Popescu își recunoștea apartenența la *Dinastia Caragiale*, înțelegând ca efigie a unei conștiințe autoflagelante a identității naționale. El rescrie, într-o versiune răsturnat-parodică, poemul mitologizant al lui Marin Sorescu despre „eroii” culturii naționale, intitulat *Trebuiau să poarte un nume*. Reperul identitar al emblematicei figuri eminesciene din textul sorescian lasă locul, în textul lui Cristian Popescu, unui contramit al identității noastre, Caragiale. Frecventa interpretare vulgarizatoare a caragialismului, ca emblemă caricaturală, în negativ, pentru deconstrucția „moftologică” a românismului, este subminată de către poetul nouăzecist. Paradoxal, ca pentru a denunța riscul oricăror mitologizări și a demonta simplificările grosiere ale felului în care citim satira caragialiană, textul lui Cristian Popescu descrie cu o sfâșietoare tandrețe mizerabilismul vieții cotidiene în „țara frumoasă și tristă” de pe vremea comunismului: „Caragiale n-a existat. A existat doar o țară frumoasă și tristă în care mai toți oamenii erau condamnați la crâșmă pe viață. Cu halbe de bere legate la-ncheietura mâinii în lanțuri (...).

Dar mai ales a existat o baladă numită «Miorița», care sintetiza spiritualitatea aceluiași popor. În ea fiind vorba despre doi ciobani care-l omoară pe al treilea fiindcă era mai bogat. (...) Și toată lumea

din acea țară se-nțreba în ascuns: ce-o fi făcut săraca mioară după moartea stăpânului drag? Dar nimeni n-avea puterea să-și spună-n față adevărul adevărat. Și anume că la trei zile după omor oaia s-a dus la ciobanii criminali și le-a spus: «Mangafaua mea, cel mai sacru amor, m-a tradus cu o mândră crăiasă, cu a lumii mireasă. Sunt singură și ambetată, de trei zile-ncoace iarba nu-mi mai place, gura nu-mi mai tace. Sunt foarte rău bolnavă. Veniți să-i tragem un chef».

Nu. Caragiale n-a existat. Au existat niște cimitire desfundate, săpate cu buldozerul. Ca să vină copilașii de clasa-ntâi și să caligrafeze, să scrijelească cu un cuțitaș pe toate țestele scheletelor: MADE IN ROMANIA (...).

Și pentru că toate astea trebuiau să poarte un nume, un singur nume, și pentru ca oamenii aceia să poată hohoti în voie de toate acestea – li s-a spus simplu: Caragiale...¹³⁵

Reinventat o dată în plus după 1989 ca un contramit al efigiei românismului, cultul mediatic al lui Caragiale devine pentru scriitori, jurnaliști și, de altfel, pentru toți ceilalți „moftangii” ai spațiului civic o formulă de complacere în autoderiziune, comodă până la urmă. Prin comparație cu mucalitul, aparent inofensivul sau chiar tragicomicul Mitică – mai accentuat tragic în splendidul film al lui Lucian Pintilie de la începutul anilor '80, *De ce trag clopotele, Mitică?*, interzis de cenzură la vremea aceea –, mult mai puțin confortabilă pare să fie confruntarea cu un „mit” pe care ni-l servesc *ceilalți*, străinii: Dracula. Figura-cliseu a vampirului din tenebroasa Transilvanie rămâne până astăzi cu totul *marginală*, de o ex-centricitate ostentativă, care s-a propagat în imaginarul occidental prin faimosul film *Nosferatu* (1922) al lui F. W. Murnau, urmat de nenumărate remake-uri (cel mai celebru dintre ele, al lui Francis Ford Coppola, foarte apropiat, ca scenariu, de romanul de sfârșit de secol al XIX-lea al lui Bram Stoker). Dracula devine, în ciuda – sau poate tocmai datorită – kitsch-ului în care e înveșmântat adeseori, în vulgarizările cinematografice recente și, în general, în stereotipurile de mentalitate ale americanilor și ale occidentalilor europeni asupra românilor, o figură ficțională ce amenință să *vampirizeze* fragila noastră identitate pe cale de a se reconstrui, anevoios, pe sine.

¹³⁵ Cristian Popescu, „Trebuiau să poarte un nume”, în *Artă Popescu. Poem, 1987-1993*, București, Societatea „Adevărul” S.A., 1994, pp. 62-63. Titlul inițial al textului citat a fost *Caragiale n-a existat* (apărut în rev. „Noulzece”, nr. 6, octombrie, 1992).

Un mit identitar și reversul său: domnitorul patriot versus vampirul

Mitologia epocii totalitare a României de dinainte de 1989 era fundamentată, cum se știe, printr-un imaginar patriotard autist, cel promovat de barzii ceaușiști, de „culturnicii” și propagandiștii *omului nou*. În schimb, tematica patriotică și figurile istorice de eroi asociate ei nu lipseau nici din cultura înaltă, de valoare, sau din literatura subversivă, de *rezistență* în fața îndoctrinărilor regimului comunist. Fenomenul suscită astăzi interpretări conflictuale, oscilând între ideea subversivității acestei literaturi care, recurgând la mîturi ale istoriei naționale, ar fi denunțat implicit prezentul ceaușist degradat și ideea opusă că aceeași literatură ar fi caționat lașitatea și pasivitatea politică a scriitorilor. Compromisul lor discret cu regimul a putut fi redat uneori tocmai prin parabolele istorice cu mesaj patriotic. O astfel de literatură parabolică, îmbibată cu proiecții imaginare autosuficiente (cum e cazul atîtor prelucrări ale *mitului domnitorului patriot* în lirică, în proză și în dramaturgie), poate dezvălui acum, la o relectură etic-resentimentară, doar o doză de subversivitate... *controlată*, tolerată de regimul totalitar.

Simptomatic mi se pare cazul pieselor istoric-patriotice ale unuia dintre scriitorii șaizeciști de prim rang, Marin Sorescu, canonizat în perioada comunistă, prezent chiar în manualele școlare ale acelei vremi, dar prizat și de publicul cititor, care jubila găsind în textele sale „săgeți” esopice, „șopârlițe” subversive. Viziunea soresciană asupra istoriei naționale (în *Răceala*, urmată de *A treia țepă*, o altă piesă concepută sub fascinația celei mai controversate personalități din clanul Drăculeștilor) pare programatic polemică: mai întâi, în raport cu reconstrucția mitizată a unor celebre figuri istorice, precum Mahomed al II-lea și Vlad Țepeș, apoi chiar în raport cu specia dramei istorice. Sorescu se plasează în răspăr și cu patetismul factice al literaturii pretins „patriotice”, care trebuia să corespundă cerințelor discursului politic oficial din momentul apariției piesei *Răceala* (1977). Rețeta dramei istoric-patriotice este supusă unui proces de deconstrucție parodică, relativizată fiind, totodată, prin conferirea de conotații poetice inedite unor evenimente istorice concrete.

Reverberații politice sunt detectabile și în parabola dramatică *Vărul Shakespeare*; datorită lor, piesa a fost supusă cenzurii regimului comunist, la vremea apariției sale. Este antologică replica din Tabloul I, Actul I a personajului Sorescu (el trebuia să fie... „danez”, pentru

a-și putea rosti, în chip esopic, opiniile contra regimului), unde recunoaștem o rescriere a unei celebre sentințe shakespeariene: „E ceva putred azi în toată lumea”. Apoi, Fantoma nu mai e aceea a lui Hamlet Tatăl, ci a lui Iuliu Cezar, personaj a cărui apariție scenică prilejuiește mici eseuri dramatizate despre puterea ucigătoare a cuvântului, a discursului premonitoriu. Aici, cititorul putea reface mental analogia cu nocivitatea limbajului de lemn al congreselor și discursurilor comuniste.

Pe de altă parte, formula parabolică, aliată cu parodia intertextuală de tip *theatrum mundi* și cu un evident universalism tematic – atît în dramele istorice, cît și în *Vărul Shakespeare* –, deci cu o detașare de contingentul istoric și ideologic concret al scrierii pieselor, situează teatrul sorescian într-o poziție mai curând precaută decît revoltată față cu cenzura acelei vremi. În plus, imaginarul mitizant care caracterizează figurile arhetipale ale eroilor neamului, în frunte cu nevăzutul Țepeș (alias Dracula) în *Răceala*, poate fi citit ca o cutie de rezonanță, fie ea doar aluzivă, parabolică, apolitică, pentru proiecțiile totalitare ale discursului patriotic și partinic oficial. Moartea deloc spectaculoasă a lui Toma, în finalul piesei, interpretată chiar de către personaj ca nimic mai mult decît o *răceală*, un accident fiziologic insignifiant pe fondul unor constante de conduită arhetipale, se dovedește, ca și pentru Iona din piesa soresciană omonimă, ori pentru Irina din *Matca*, o falsă moarte, care imprimă protagonistului dimensiuni mitice. S-ar putea argumenta că eufemizarea metaforică, în spirit mioritic, a morții aparține, la fel ca etica lui „răsu-plînsu”, mentalității folclorice autohtone, prelucrată cu predilecție de Marin Sorescu, precum în ciclul liric *La liliaci*, de pildă. Iar deliberata ocultare, de către autor, a metapersonajului central al piesei, Vlad Țepeș, surprinzătoarea lui absență scenică semnalează, în fapt, condiția ontologică specială a protagonistului. Dintr-o controversată figură istorică, el devine mit identitar, prin trecerea sub tăcere sau, ca în *A treia țepă*, prin sublimarea oricăror avataruri compromițătoare ale manifestărilor sale tipic medievale de violență patologică.

Cum se întoarce totuși, după 1989, ceea ce fusese refutat în contextul claustrant și deviant al cenzurii ideologice? O cenzură devenită, pe atunci, și interioară, una care vampiriza pe dinăuntru mentalul scriitorului, sinele său scindat de schizofrenia socială. Sublimul domnitor patriot Vlad Țepeș se transformă, printr-o grotesc-postmodernă alchimie a imaginarului, în grotesc-tenebrosul și uneori rizibilul Dracula. Apare în acești ani chiar *Jurnalul lui*

Dracula, sub semnătura lui Marin Mincu. Sau, în romanul *Hotel Europa* al scriitorului bilingv româno-francez Dumitru Țepeneag, este prelucrată ficțional o știre halucinantă (luată din presa vremii, și comentată într-un număr al *Cahiers de l'Herne* din 1997, dedicat mitului Dracula), despre violarea la morgă a cadavrului unei femei, care ar fi reînviat în urma violului. Dar tânăra dramaturgie românească a anilor din urmă – dominată de o vivace imagine autoflagelantă a României, ca în *Stop the Tempo*, de Gianina Cărbunariu, sau *România 21* și *The Sunshine Play* ale lui Ștefan Peca – denunță cu cea mai mare acuitate, probabil, complexul de tip Dracula. Mai exact, fenomenul psihoistoric al *bântuirii* noastre de către proiecțiile gotic-macabre ale trecutului traumatic. Cuplul de vampiri al Ceaușeștilor din *Waxing West [Să epilăm spre vest]*, text dramatic scris mai întâi pentru publicul american de Saviana Stănescu, este o imagine parodică a stereotipului mediatic de peste Ocean privind România lui Țepeș-Dracula. Ceaușeștii vampiri, figuri paterne pentru protagonista Daniela (plecată să se căpătuiască la New York), apar totodată ca teribile fantasme ale vinovăției (ei și-ar vrea răzbunată omorârea lor fără proces) și ale marasmului politic, ca ectoplasme textuale ale fostei identități românești, una scindată, decorporalizată, parcă incapabilă de a-și reintegra sinele: „Elena: Hai s-o tragem în țepă și să terminăm odată. Urăsc procesele. Mă deprimă. /Ceaușescu: Și pe mine. Uite, sunt atât de palid! (...) / Elena: Noi n-am avut proces. Ne-au omorât fără proces. Niște viermi (...). Ar fi trebuit să-i ținem în întuneric pe vecie. Să-i trimitem la Pușcărie. Să-i omorăm prin înfometare. Să-i sfărâmăm pe toți hoții ăia cu gură mare, pe români (...) / Ceaușescu: (către Elena): Să mergem, iubito. Să nu ratăm arderea Operelor mele complete”, iar Elena replică, tăfnoasă: „Ești un scriitor la fel de prost pe cât ești ca și judecător. Sau «Țepeș». Sau conducător. Sau dictator. Sau vampir. Sau soț...”¹³⁶. Falsul anunț publicitar din *Miss Dracula sau Vize pentru iepuri*, piesă a aceleiași Saviana Stănescu, spune totul despre kitsch-ul atâtor simulacre de mituri media: „Aveți personalitate puternică, privire arzătoare, foc interior, trup de amazoană? Atunci aveți și șansa să deveniți MISS DRACULA. Firma ROMANIAN BITTER, nume de

¹³⁶ Saviana Stănescu, *Waxing West/Să epilăm spre vest* [ediție bilingvă], traducere și prefață de Eugen Wohl, postfață de Miruna Runcan, Cluj, Eikon, 2004, pp. 85-87.

prestigiu în lumea de afaceri din România vă invită la CONCURS. Trimiteți la C.P. 22 666, 3 fotografii, un CV și o scrisoare care să ne convingă că sunteți cea mai potrivită Miss Dracula. Câștigătoarea va beneficia de 50 000 de dolari, un contract de film pe un an la New York și viză pe 10 ani – cu multiple intrări – în SUA! Cele șapte finaliste vor petrece o săptămână de neuitat la vila Dracula din Germania și vor avea asigurată viza Schengen pe un an. Nu ezitați să ne contactați, garantăm seriozitate”. Figură din sfera imaginară a marginalității (ca negrul, maurul, vrăjitorul, minoritarul religios, cel sexual, sau ca imigrantul), vampirul de tip Dracula, adică cel provenit dintr-o zonă care, pentru mulți cetățeni onești de peste Ocean, încă mai aparține unui alienant *no man's land*, poate părea un rezultat al unui fel atipic, ficțional, de excludere. Cum îl putem cu adevărat *rescrie*, ca români, pe Dracula, când orice tentativă reparatorie, etică și de imagologie, este dintru început subminată prin umorul de filiație caragialiană, prin autoderiziunea propriei identități? Sau putem doar să-l exploatăm și să-l comercializăm, în pitorescul turistic al unor castele montane, îl putem doar *recunoaște, accepta*, ușor orgolioși, pesemne, înarmați cu mica celebritate internațională care ne vine o dată cu el?

Vampirul care bântuie imaginarul românesc postdecembrist este nu doar o internalizare ambiguă, câteodată umilitoare, câteodată burlescă, a clișeului imagologic furnizat nouă de seria filmelor occidentale cu Dracula. El rămâne, cred, mai ales un reflex ficțional al nevoii dureroase de a expia, de a ne exorciza traumele istorice ale trecutului apropiat. Imaginarul când resentimentar, când reparatoriu în care ne regândim identitatea îi atribuie astăzi lui Dracula ceva din funcția mitologică a *Țapului ispășitor*.

Sanda Cordoș, absolventă a Facultății de Filologie a Universității „Babeș-Bolyai”, secția română-latină (absolventă 1988); doctorat în studii filologice (2000). Autoare a cărților: Literatura între revoluție și reacțiune. Problema crizei în literatura română și rusă a secolului XX (Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999, ediția a doua adăugită, 2002); Alexandru Ivasiuc. Micromonografie, antologie de texte comentată, dosar de receptare critică (Brașov, Aula, 2001); În lumea nouă, Cluj, Dacia, 2003; Ce rost are să mai citim literatura? (București, Editura Compania, 2004). Coautoare la Dicționar analitic de opere literare românești, coord. Ion Pop (vol. I, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1998; vol. II-IV, Cluj, Editura Casa Cărții de Știință, 1999-2003). Prefețe sau postfețe la Ion Agârbiceanu, Amintirile (Cluj, Cartimpex, 1998); Mircea Nedelciu, Proza scurtă (București, Compania, 2003); Gabriela Adameșteanu, Drumul egal al fiecărei zile (București, Institutul Cultural Român, 2005); Mircea Nedelciu, Zmeura de câmpie (București, Compania, 2005); Petre Barbu, Blazare (Iași, Polirom, 2005) etc. Actualmente, conferențiar la Facultatea de Litere a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj.

De la România neclintită la România nomadă – O schiță –

Până în 1990, *cortina de fier* nu a fost doar o expresie metaforică folosită de politicieni și de politologi pentru a marca existența a două lumi/lagăre diferite. Foarte bine ferecată, cortina aceasta a funcționat în mințile a milioane de români. O propagandă rudimentară și eficientă fixase adânc ideea că omul de aici e diferit de cel de *dincolo*, atât de diferit pe cât poate fi *binele* (de aici) de *răul* (de acolo). Adâncită în istoria multimilenară și îndepărtată de geografia (periculoasă) a prezentului, în România de până în 1990 s-a încetățenit

puternic *stereotipia neclintirii naționale*¹³⁷. Aceasta n-a generat numai forme de aderență sau de supunere la sistem, ci și – mai ales în anii '80 – ceea ce Herta Müller a numit „o isterie a fugii”. Pentru că – explică scriitoarea – „scârba de existența cotidiană, urâtul ce-l copleșea pe om în fața existenței lipsite de valoare se transformau subit într-o psihoză a speranței – speranța în viața ce-o puteai dobândi doar înfruntând primejdia, dar totuși posibilă pe meleaguri străine”¹³⁸. În primii ani după 1990, prejudecata înrădăcinată, spaima de diferență și nesiguranța sunt atât de puternice încât *Nu ne vindem țara* este deviza emblematică a celei mai mari părți a poporului. Sărăcia, frustrările sociale și dezamăgirile politice, dar și contactul nemijlocit cu o lume occidentală până atunci interzisă sau deformată erodează de-a lungul anilor '90 fierul cortinei din mințile noastre; fără să dispară, aceasta rămâne în peisajul nostru interior, ca unul din acei mari coloși industriali de altădată, ruginiți și părăginiți astăzi, o formă monstruoasă, aproape de neînțeles. Dar, poate, un bun termen de comparație. România neclintită, tare ca stânca sau oțelul, s-a transformat într-o țară nomadă. Textul de față nu își propune să urmărească această (foarte interesantă) transformare, ci doar să observe felul în care România nomadă a fost scrisă (cartografiată?) de către literatură.

Fenomen important al lumii de astăzi (potrivit unui raport ONU, fiecare al 35-lea om din lume este migrant), migrația s-a instituționalizat, este administrată de către organisme guvernamentale și internaționale și protejată prin legi. Adunarea Generală a ONU a declarat (printr-o hotărâre adoptată la 4 decembrie 2000) 18 decembrie ca fiind Ziua Internațională a Migrantilor¹³⁹, iar Comisia Europeană a numit anul 2006 – Anul European al Mobilității Lucrătorilor, decizie prin care se urmărește „creșterea gradului de conștientizare și înțelegere a beneficiilor muncii în străinătate”¹⁴⁰. Pentru România,

¹³⁷ Despre stereotipii moștenite de la regimul comunist, dar și despre temele doar aparent noi din anii '90 (multe dintre ele fondate pe vechile prejudecăți), v. studiul lui Mircea Vasilescu, *Le discours anti-occidental dans la presse roumaine post-communiste*, în *New Europe College Yearbook 2001-2002*, București, 2005, pp. 437-462.

¹³⁸ Herta Müller, *Regele se-nclină și ucide*, traducere și note de Alexandru Al. Sahighian, Iași, Editura Polirom, 2005, p.189.

¹³⁹ Informație preluată de pe www.migratie.md

¹⁴⁰ Conform www.omf.ro

care participă din plin la acest fenomen¹⁴¹, migrația nu este doar o tendință de mondializare și rentabilizare a forței de muncă, ci și parte a unui proces identitar mult mai complex care angajează o întreagă mentalitate colectivă. Părghie economică, migrația este și o cale prin care România iese din geografia sârmei ghimpate (restrânsă și controlată) și din adâncul istoriei (inevitabil închise) în care o plasase regimul comunist pentru a recuceri coordonatele geografiei planetare și, în strânsă interdependență, simțul actualității. Dacă avem în vedere perioada de după 1990, fazele (participanții, caracteristicile și scopurile) acestui fenomen sunt, desigur, diferite, plecând de la deambularea primilor ani postrevoluționari și ajungând la migrația structurată și pozitivă¹⁴² a anilor din urmă. Cu toate că se poate constata o îmbunătățire și un racord la normalitatea direcțiilor internaționale, migrația românească are, începând din 1990 și, mai estompat, până astăzi, o dimensiune a nomadismului, adică – potrivit sociologilor Serge Moscovici și Juan Antonio Pérez – prezintă *practici ale provizoratului și dificultatea de a stabili relații sociale stabile*. După autorii citați, „Une personnes nomade représente une espèce d'atome social isolé”¹⁴³.

Tocmai acest aspect al provizoratului, generator al unor stări de disconfort, inadaptare sau traumă (dar, probabil, și potențialul epic substanțial), fac din nomadism o temă importantă a prozei românești postcomuniste, atât în operele ficționale, cât și în cele autobiografice.

¹⁴¹ Dat fiind faptul că, pe lângă rețelele oficiale, există rețelele clandestine, estimările privitoare la migrații sunt dificil de realizat și aproximative. Potrivit sociologului Dumitru Sandu, în decembrie 2001 populația rurală plecată la muncă în străinătate reprezenta 19% (*Migrația transnațională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar*, în „Sociologie românească”, nr. 3-4, 2000, p. 18).

¹⁴² Analizând forma cea mai amplă (și aflată în extensie) a migrației românești, anume *migrația circulatorie*, Dumitru Sandu constată că aceasta are la bază *strategii de viață*, adică „structuri raționale de acțiune, relative durabile la nivelul agenților care le adoptă. Raționalitatea lor este dată de adecvarea mijloacelor la scopuri”. Ceea ce duce (între altele) la concluzia că „Migrația temporară în străinătate apare cu claritate ca fiind un fenomen de mobilitate prin selectivitate preponderent pozitivă. Cei care au călătorit dincolo de granițele țării [...] dispun de capital uman și socio-relațional sporit” (Dumitru Sandu, *Migrația cu strategie circulatorie de viață*, în „Sociologie românească”, nr. 2, 2000, pp. 9-25).

¹⁴³ Serge Moscovici, Juan Antonio-Pérez, *Le nomadisme comme représentation sociale des Tziganes*, în *Psihologia socială și Noua Europă. În onoare lui Adrian Neculau*, volum coordonat de Mihaela Iacob și Dorina Solovăstru, Iași, Editura Polirom, p. 143.

În interesul pentru condiția nomadului și pentru problematica peregrinării se întâlnesc scriitori din generații diferite, având opțiuni și modalități artistice variate, se regăsesc, de asemenea, scriitori care locuiesc în țară (și care viscăză sau încearcă să plece) cu cei care, trăind în afara ei, și-ar dori sau încearcă să revină.

O dorință disperată de plecare, de trecere peste gârlă („Tisa, Dunărea, Atlanticu’, ce-o fi, numa’ să fii dincolo”) animă personajele din volumele de povestiri¹⁴⁴ ale lui Adrian Oțoiu, indiferent dacă e vorba de tinerii cântăreți rock care se simt în România într-o „țară de mână a doua” în care are loc „metastaza speranței” sau de muncitorul care „tot cu șantierele, bat patria în lung și-n lat; patria nerecunosătoare – [...] mă bate gândul s-o înșel cu alta”. În primele două romane ale Florinei Ilis, personajele sunt tineri confrunțați cu întrebarea dramatică dacă să plece sau să rămână în România. Theo, personajul principal din *Coborârea de pe cruce*¹⁴⁵, student la Arte Plastice, ajunge ca bursier la Roma unde, pe lângă entuziasm („aș vrea să am ochi și pe tălpile picioarelor ce calcă piatra veche a acestor piețe”), trăiește anxietatea alegerii: „ca și cum aș fi împărțit între două dorinți la fel de puternice, una dintre ele ar vrea să rămân aici, să iau totul de la capăt și cealaltă îmi cere să mă întorc”. Dacă Theo se întoarce, convins că proiectul lui artistic este legat de țară, Matei (personajul din *Chemarea lui Matei*¹⁴⁶), informatician la un Institut de Proiectare, se pregătește de plecarea definitivă: „Matei se va duce în America, chemat de microsoft, visul oricărui informatician este să lucreze la microsoft, cu atât mai mult cu cât ești din est și participi la visul național de a pleca în America”. Dacă pentru aceste personaje, plecarea este și o formă a izgonirii („Tinerii au adus libertatea în țară și acum ei sunt nevoiți să plece, s-o caute în alte țări, fiindcă le-a fost furată”), pentru personajele-copii din cel de-al treilea roman al Florinei Ilis, *Cruciada copiilor*¹⁴⁷, plecarea din țară este marele vis, adevărata proiecție identitară: „toți visează să nu mai fie români, ci să devină americani, canadieni, australieni, europeni, cum să te opui acestor vise?”.

¹⁴⁴ Adrian Oțoiu, *Chei fierbinți pentru ferestre moi. Carte de calculatoare pentru spirite literatoare*, Pitești, Editura Paralela 45, 1998 și *Stângăcii și enormități. Carte de calculatoare pentru spirite literatoare*, Pitești, Editura Paralela 45, 1999.

¹⁴⁵ Florina Ilis, *Coborârea de pe cruce*, Cluj, Editura Echinox, 2001.

¹⁴⁶ Idem, *Chemarea lui Matei*, Cluj, Editura Echinox, 2002.

¹⁴⁷ Idem, *Cruciada copiilor*, București, Editura Cartea Românească, 2005.

Fantasma plecării guvernează universul românesc și la Petre Barbu. În *Dumnezeu binecuvântează America*¹⁴⁸, toți locuitorii unui sărac oraș dunărean (fost centru siderurgic) visează la America. Zvonul că vapoare americane se zăresc pe Dunăre pune în mișcare mii de cetățeni care invadează, călcându-se în picioare și stâlcindu-se în bătaie, cel mai înalt bloc al orașului pentru că „o dată în secol vin americanii la noi!”. Peste câteva zile, postul național de televiziune transmite că „americanii care ne vizitaseră nu fuseseră americani, ci ruși. Flota rușilor din Marea Mediterană venise la noi și făcuse niște manevre”. De altfel, reveria americană nu exclude observația (făcută de cei lucizi) că „n-am scăpat încă de Siberia din noi”. Dorința de a pleca îmbracă forme disperate la cei tineri. În certurile Țese cu părinții, ca și în scrisorile imaginare către fratele ei (despre care se crede c-ar fi ajuns deja în America), Luiza (o tânără de 20 de ani, cu studiile întrerupte, a cărei ocupație favorită este să înoate în nisip – un spectacol atractiv pentru turiștii străini) nu conținește să repete: „Nu mai vreau să învăț aici, nu vreau să-mi nasc copii aici, nu mai vreau să trăiesc în țara asta!”. Aceasta pentru că – explică Luiza exasperată mamei sale – „aici trăim ca niște emigranți. Ce vrei, să stai până la sfârșitul vieții cu ochii beliți pe geam și să umbli ca nebuna fără rost pe străzi?”. Personaje înrudite se găsesc și în romanul *Blazare*¹⁴⁹ al aceluiași scriitor. O familie muncitorească și mica rețea de cunoscuți (colorată de misiuni civice și politice) își trăiește prezentul (în jurul anului 2000) sub amprenta foamei care îi face să fie foarte legați de complexul alimentar de altădată. Disputat de locuitorii cartierului, prins în programe de intrajutorare ale UE („Ah, Uniunea asta cum mi-a încurcat viața!” – rostește mama gospodină care împarte istovită presupusele pachete ce vin din Europa), râvnit de oameni de afaceri locali (mulți dintre ei foști securiști care „conduc România în drumul spre Occident”) și studiat de istorici (specialiști în istoria recentă și controversată), Complexul se pune în mișcare într-o noapte „ca un cărucior într-un supermarket”. Însoțit o vreme de armată, lăsat, mai apoi, în seama fidelilor săi, trecând Carpații peste un pod de aer și devenit un atractiv obiectiv turistic, Complexul străbate („fără zgomot”) întreaga Europă, oprindu-se la Madrid unde

devine „Muzeul Tragediei, Disperării și al Morții”, o afacere care „merge bestial”.

O veritabilă trilogie nomadă realizează Dumitru Țepeneag prin romanele *Hotel Europa*, *Pont des Arts* și *Maramureș*¹⁵⁰. Ampla construcție epică (o narațiune la persoana I în care naratorul e un scriitor român exilat la Paris, având nostalgia limbii sale materne: „limba asta pestriță și peticită”) reunește istoriile mai multor români migratori, pentru că „Românii astăzi sunt ca italienii la începutul secolului” (*Maramureș*). Unele personaje schițează explicații. Potrivit studentului Ion, „în țara asta jalnică și plină de bășcălie” „suntem toți niște comici nomazi”. În limbajul analitic al naratorului, plecarea în străinătate a devenit „program pentru viitor. Plecarea apărea în ochii acestor tineri ca unică șansă de salvare” (*Hotel Europa*). Părăsesc țara – ajungând să se intersecteze – studenți săraci, tineri cu handicap, pictori, femei frumoase și cu spirit de aventură, țărani din Maramureș. Dacă cei din urmă au de gând să se întoarcă după ce vor câștiga (din muncă, din cerșit sau din prostituție) banii necesari măcar pentru o mașină („nu se poate întoarce așa cum a plecat că e rușine”), ceilalți sunt tentați să stea cât mai departe – dacă se poate pentru totdeauna – de „țara asta prăpădită care o să se pună pe picioare când o face plopul pere și răchita micșunele” (*Maramureș*).

Condiția nomadă este o constantă și în scrierile autobiografice. *Adio, adio patria mea, cu î din î, cu î din a* este mărturia lui Radu Pavel Gheo¹⁵¹, scriitor din generația (încă) tânără care, obținând la loterie viza de emigrare în SUA, pleacă în mai 2001 și trăiește timp de un an peste ocean. Experiența – emblematică pentru o largă categorie a emigranților ultimilor ani – îmbină, pentru Gheo, două dimensiuni contrare, eliberarea și pedeapsa, evadarea și izgonirea: „Într-un fel, aceasta e Marea Trecere, prima și cea mai dureroasă, fiindcă plecăm de bunăvoie, deși suntem obligați s-o facem. E încurcat, așa-i? Și totuși, toată lumea ne felicită pentru această șansă, de parcă ne-am elibera dintr-o închisoare. E încurcat? Nu, mai degrabă trist”.

Majoritatea scrierilor autobiografice care pun problema peregrinării aparține, însă, scriitorilor din generații mai vechi care au

¹⁴⁸ Petre Barbu, *Dumnezeu binecuvântează America*, București, Editura Nemira, 1995.

¹⁴⁹ Idem, *Blazare*, Iași, Editura Polirom, 2005.

¹⁵⁰ Dumitru Țepeneag, *Hotel Europa*, București, Editura Albatros, 1996; *Pont des Arts*, București, Editura Albatros, 1999; *Maramureș*, Cluj, Editura Dacia, 2001.

¹⁵¹ Radu Pavel Gheo, *Adio, adio patria mea, cu î din î, cu î din a*, Iași, Editura Polirom, 2003.

părăsit România în timpul dictaturii comuniste. Exceptând entuziasmul din primele luni ale anului 1990 (imediat după *miracolul* căderii regimului comunist), înghițit, apoi, de ceea ce Monica Lovinescu considera în 1993 „vidul dezamăgirilor”¹⁵², mulți dintre foștii exilați au manifestat reținere dacă nu teamă față de revenirea în țară. Ion Negoitescu (stabilit la Köln) își amână întoarcerea mult dorită de „teamă că aş putea părea celor din țară un element străin, față de care manifesti fenomenul de respingere”¹⁵³. Matei Călinescu mărturisește că prima revenire, din martie 1994, a fost „à contre-cœur”¹⁵⁴, în vreme ce Norman Manea folosește, în *Întoarcerea huliganului*, dificultatea întoarcerii ca pe un laitmotiv ce oscilează, nuanțat, între „nu mă simțeam în stare să vizitez Patria” și „nu eram pregătit să reîntâlnesc pe cel care fusesem”¹⁵⁵. Plecați din România în timpul dictaturii, pentru toți acești scriitori exilul a avut un caracter definitiv, de călătorie fără posibilitate de întoarcere. Dacă exilul a echivalat cu o intrare în moarte („țara însăși îmi apărea ca un tărâm al visului și al morții, dăruit cu toate caracterile irealității; locurile, oamenii lăsați acolo începuseră să-mi apară reprezentanții unei lumi de dincolo, în sensul cel mai literal” – scrie Ion Vianu¹⁵⁶), revenirile în țară sunt însoțite, ele însele, de anxietatea, irealitatea și inaderența unei întoarceri din moarte. Prima călătorie, din martie 1994, Matei Călinescu o trăiește „ca pe-un fel de stranie întoarcere din morți”, ca pe „experiența spectralității”¹⁵⁷. Norman Manea se consideră – în 1997 – „turistul propriei posterități”¹⁵⁸, în vreme ce Gabriela Melinescu – revenită în țară din Suedia în 1995 – vorbește despre „înviere”, despre o întoarcere la „prima viață” (aceasta e o sintagmă frecventă în confesiunile exilaților) care „constituie pentru mine un punct iradiant, stabil în tot ce simt și gândesc eu. Un izvor din care țâșnesc culori, mirosuri, chipuri, răni de nevindecă”¹⁵⁹. Aceste

eveniri sau pelerinaje în țara de origine întretaie iar nu încheie condiția de nomad a scriitorului exilat. „Mă simt acasă nicăieri”, mărturisește Matei Călinescu într-un interviu din 2004, acolo unde profesorul de la Bloomington vorbește și despre perceperea de sine a exilatului ca fiind o „excepție vulnerabilă” și despre România ultimilor ani ca despre un (fascinant) „centru al zădărniceii, locul unde poți avea această experiență concretă a zădărniceii, experiență totodată religioasă sau metafizică, pe care o descrie foarte bine Ecceziastul: totul e zadarnic, totul e goană după vânt...”¹⁶⁰. „Sunt doar un biet nomad”, se definește Norman Manea înainte de dramatica sa revenire în țară, acolo unde se simte ca un străin, „un intrus, atât, implorând să fiu ignorat”¹⁶¹.

Mult mai disponibilă pentru a stabili punți cu cei rămași în țară, Sanda Golopenția le găsește în intensitatea durerii: „Întoarcerea exilaților în țară este așadar confirmarea tăcută a cicatricilor interioare pricinuite de viața proprie prin cicatrice – și răni – trist asemănătoare și adeseori mult mai mari, pe care le intuiesc la cei reîntâlniți”¹⁶². În plus, cei care revin se reîntâlnesc cu cei din țară în aceeași condiție de „nomazi moderni”, în expresia lui Constantin Eretescu. Potrivit aceluiași scriitor (exilat în SUA în 1980), „nomadismul este o stare maladivă. Mari traume ale istoriei stârnesc asemenea vaste contagiuni colective care iau aspectul unor pandemii. Milioane de oameni se pun atunci dintr-o dată în mișcare, cuprinși de panica statului pe loc, de credința că depărtările ascund bogății și minuni care le sunt menite lor”¹⁶³.

În scrierile autorilor români, condiția nomadă apare dacă nu ca o stare maladivă, atunci, în mod cert, ca una dramatică. Puțini sunt cei care, precum Ion Vianu, valorifică pozitiv peregrinările („Descoperirea identității nu trece oare prin rătăcirea ei?”¹⁶⁴) sau care, precum Bogdan Suceavă, scriitor din generația tânără stabilit în SUA, să mărturisească: „Nu mai cred în experiențele «dramatice» ale exilului de azi, nu în sensul acela lacrimogen, siropos, patetic, de care mai

¹⁵² Monica Lovinescu, *Jurnal, 1990-1993*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 364.

¹⁵³ Ion Negoitescu, *M-am străduit să trăiesc căldura operelor*, interviu acordat lui Al. Cistelean în 1990 și antologat de acesta în volumul *15 dialoguri critice*, Brașov, Editura Aula, 2005, p. 14.

¹⁵⁴ Matei Călinescu, Ion Vianu, *Amintiri în dialog*, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 292.

¹⁵⁵ Norman Manea, *Întoarcerea huliganului*, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 18 și p. 52.

¹⁵⁶ Matei Călinescu, Ion Vianu, *Amintiri în dialog*, p. 313.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 293 și p. 297.

¹⁵⁸ Norman Manea, *Întoarcerea huliganului*, p. 24.

¹⁵⁹ Gabriela Melinescu, *Jurnal suedez III (1990-1996)*, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 256.

¹⁶⁰ Matei Călinescu, *Un spațiu în care densitatea zădărniceii crește*, interviu acordat Ancăi Ioan, în „Ziarul de duminică”, nr. 22, 4 iunie 2004, p. 1 și p. 3.

¹⁶¹ Norman Manea, *Întoarcerea huliganului*, p. 15 și p. 240.

¹⁶² Sanda Golopenția, *Cartea plecării*, București, Editura Univers, 1995, p. 215.

¹⁶³ Constantin Eretescu, *Periscop. Mărturiile unui venetic*, București, Grupul editorial Emco International, Editura Eminescu, 2003, p. 248.

¹⁶⁴ Matei Călinescu, Ion Vianu, *Amintiri în dialog*, p. 323.

auzim uneori. Nu sunt un prizonier al destinului meu: pot călători și pot locui acolo unde doresc¹⁶⁵.

Cei mai mulți români migratori se simt, însă, prizonieri sau victimele destinului, mai curând protagoniștii unui exod decât eroi ai Odissei. Înstrăinați în propria lor țară (într-atât încât viața de aici în timpul dictaturii a fost considerată o formă a *exilului intern*¹⁶⁶), plecați într-un exil extern care, pentru majoritatea exilaților, nu s-a încheiat nici azi, întreținând valurile emigrației de după 1989, împinși de foame, teamă, dezamăgire, zădărnici, purtați mai mult de imaginea unei țări blestemată decât de himera paradisului, românii au devenit un popor de nomazi. Lume de nicăieri, loc predilect al celor înfrânți, literatura le oferă adăpost.

¹⁶⁵ Bogdan Suceavă, *Despre distanțe*, răspuns la ancheta *România din vis*, realizată de Florin Lăzărescu, în „Suplimentul de cultură”, nr. 19, 2-8 aprilie 2005, p. 10.

¹⁶⁶ Despre *exilul intern* vorbește Virgil Ierunca (exilat din 1946 la Paris) într-un interviu acordat în 1990 lui Octavian Paler: „Nu sufăr de certitudini, dar pe una am apărut-o cu înverșunare: existența paralelă a unui dublu exil; al celor din afara hotarelor (exilul extern) și al celor dinăuntru hotarelor (exilul intern)” (Virgil Ierunca, *Trecut-au anii...*, București, Editura Humanitas, 2000, p. 353). La densa dezbatere *Exilul – atunci și acum* organizată de GDS au vorbit despre această formă *sui generis* a exilului doi participanți. Andrei Oișteanu crede că exilul interior „a produs psihoze, nevroze, umilințe similare câteodată și ca amplitudine la fel de mari și de dramatice ca în cazul exilului interior”, iar Adrian Niculescu consideră, de asemenea, că „Exilul interior e o dramă imensă pentru cel care îl trăiește, pentru că se deosebește de exilul nostru în care aveam libertate, de multe ori bunăstare și oricum o stare de spirit efectiv *euforică*, cu moralul «la stele»” (în „22”, anul XII, nr. 19, 8-14 mai 2001, pp. 8-9).

Ion Manolescu, (n. 1968), lector doctor, Catedra de Literatură Română, Facultatea de Litere, Universitatea București. Bursier New Europe College (NEC), 1996-97; Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), 1998; New Europe College-LINK (NEC-LINK), 2005-06. Dintre volumele publicate, amintim: *Alexandru (roman, Editura Univers, 1998)*, *Noțiuni pentru studiul textualității virtuale (Editura Ars Docendi, 2002)*, *Videologia. O teorie tehnoculturală a imaginii globale (Editura Polirom, 2003)*, *O lume dispărută. Patru istorii personale urmate de un dialog cu H.-R. Patapievici (coautor, Editura Polirom, 2004)*, *Explorări în comunismul românesc (coautor, vol. I-II, Editura Polirom, 2004-2005)*; *Derapaj (roman, Editura Polirom, 2006)*.

Comunismul pe înțelesul studenților. Un studiu de pedagogie politică

O „lume dispărută”

În situația în care li se oferă instituțional posibilitatea de a studia fenomenul politic și cultural comunist (așa cum se întâmplă astăzi la Literele clujene și bucureștene), studenții autohtoni au mari dificultăți în a realiza proporțiile, funcționarea și efectele sistemului. În cel mai bun caz, comunismul este o glumă, o amintire nostimă a unei epoci în care fetele purtau pampoane și sarafan, iar băieții – cravată de tergal și pantofi cu găurele, de milițian sau ofițer de armată. Și unii, și alții se simțeau bine: veneau în uniformă la școală, își făceau „planul de castane” și „norma la maculatură”, mergeau sâmbăta la „ceaiuri” sau la „rockotecă”. O distanță ludică și dezinteresată se interpune între observator și istorie. Faptele relatate nu se referă la nimic familiar, întâmplările descrise nu au corespondent, oamenii și evenimentele par plictisitori, inutili, prăfuiți. Informațiile vin de departe, din altă lume, o „lume dispărută”. Dar nu la fel privim noi astăzi Revoluția de la 1989 sau, mai recent, evenimentele din 1989? Distanțele, aparent derutante,

n-ar putea fi folosite cu profit, generând culoare și atmosferă, observații incitante și evaluări nuanțate, ca în fața unui obiect de muzeu care trebuie pus sub lumina potrivită, pentru a-și păstra atractivitatea și a fi mai bine înțeles? Cum s-ar putea obține atenția spontană și neipocrită a publicului și care ar fi dificultățile pedagogice întâmpinate?

Între ignoranță publică și intoleranță didactică

În materie de investigare a comunismului, combinația de pedagogie factologică și psihanaliză socială nu dă întotdeauna rezultatele așteptate. De exemplu, puțini dintre studenții de azi acceptă ca validă (și chiar ca plauzibilă!) *teoria pactului ideologic* și a *contractului social communist*. Explicarea pactului ideologic dintre PCR și populația României din intervalul 1945-1989 (un pact forțat de *supraviețuire fizică* în anii „epocii Dej”, 1948-1965, și unul consimțit de *supraviețuire socio-profesională* în „epoca de aur” a lui Ceaușescu, 1965-1989) se realizează sincopat și cu dificultate. Atât epurările criminale ale regimului Gheorghe Gheorghiu-Dej, cât și supravegherea generalizată a populației sub regimul Nicolae Ceaușescu sunt fenomene documentate, dar în mare măsură de neînțeles pentru tinerii prezentului. Traseul mental de la „*cum a fost posibil?*” la „*e imposibil!*” se parcurge rapid și dezinvolt, spre iritarea multor profesori, care renunță la argumentație, considerând explicațiile superflue, iar publicul ignorant. Studenții sunt trimiși direct la bibliografii specializate; nefiind explicate corespunzător, acestea sfârșesc prin a descuraja sau a fi pur și simplu abandonate. În situații de extremă intransigență, se recurge la argumentul *imoralității cognitive* („E o crimă să nu-ți cunoști trecutul!”) sau la cel al *eșecului formativ* („Cine uită istoria e condamnat s-o re trăiască!”). Deși validă în teorie, *retorica rememorării exemplare* riscă, printr-o supraîncărcare patetică, să creeze un efect de ricoșeu, subminând efortul pedagogic al profesorului: recuperarea trecutului communist nu mai e credibilă (așa cum recuperarea figurilor lui Ștefan cel Mare sau Mihai Viteazul nu mai era credibilă, pe vremea comuniștilor, din motive de suprasaturație propagandistică), iar interesul pentru statistici și cazuistică scade. Adoptarea unei poziții didactice superioare și auto-suficiente este, (și) în acest caz, contraproductivă. Dimpotrivă, publicul „ignorant” are tot dreptul să ceară explicații; el ar trebui tratat cu toată seriozitatea, iar întrebarea

în cauză, privită ca una consistentă: în fond, ea vizează o obiecție logică și ontologică legitimă, rezultată dintr-un decalaj firesc de percepție și experiență culturală.

Cum a reușit „sistemul” să se impună? Patru argumente

Indiferent când plasăm începuturile instituționale ale comunismului românesc,¹⁶⁷ generațiile tinere care intră în anii 2000-2006 pe băncile facultăților nu reușesc să înțeleagă cauzele transformării României, dintr-o monarhie puternică și prosperă, cu ample perioade democratice, într-un stat socialist totalitar, autocentrist și pauper. Mai mult, durata prelungită de viață a sistemului (aproape o jumătate de secol) le apare ca anormală și nejustificată. Dacă studenții acceptă deznodământul *militar* al celui de-al doilea război mondial ca inevitabil (trupele Axei fiind, la nivelul lui august 1944, aproape de înfrângere pe toate fronturile), ei nu își pot explica finalul *politic* al acestuia și maniera prin care o populație de 20 de milioane de locuitori¹⁶⁸ a fost transformată în practicantă consecventă și aparent obedientă a comunismului.¹⁶⁹ În consecință, una din cele mai

¹⁶⁷Note: Principalele date și evenimente citate în această privință sunt: 23 august 1944 – arestarea mareșalului Antonescu și întoarcerea armelor împotriva Germaniei naziste; 6 martie 1945 – momentul instaurării guvernului Petru Groza, impus de URSS prin A. I. Vășinski, adjunctul ministrului de Externe sovietic; 19-23 noiembrie 1946 – fraudarea alegerilor de către comuniștii minoritari și impopulari, grupați în Blocul Partidelor Democratice și sprijiniți de sovietici (comuniștii se proclamă învingători cu...71,80% din voturi); 30 decembrie 1947 – detronarea forțată a monarhiei, abolirea *Constituției* democratice din 1923 și proclamarea Republicii Populare Române. A se consulta, printre altele, contribuțiile lui Ghiță Ionescu (*Comunismul în România*, traducere din limba engleză de Ion Stanciu, București, Littera, 1994) și Eleodor Focșeneanu (*Istoria Constituțională a României. 1859-1991*, București, Humanitas, 1992).

¹⁶⁸A se vedea, de exemplu, informațiile incluse în albumul fotografic bilingv al lui Matei Cazacu (*România interbelică. Interbellum Romania*, București, NOI Media Print, 2003: 4): „România interbelică, supranumită România Mare, era cu cei aproape 20 milioane de locuitori și 295.000 km² cel mai important stat din Balcani.”

¹⁶⁹La nivelul lui decembrie 1989, statisticile vorbesc de peste 4 milioane de membri PCR. Pentru o imagine comparativă a evoluției numărului de membri PCR în perioada interbelică și postbelică, v. sursele inventariate și citate de Ion Manolescu în studiile „Comunismul «la pachet». Aventură și propagandă în filmele polițiste” (în Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir (*Explorări în comunismul românesc*, I, Editura Polirom, Iași, 2004: 296-97) și „Carnetul elevului socialist” (în *op. cit.*, II, 2005: 258).

frecvente întrebări pe care le pun studenții la cursuri este: *cum a reușit „sistemul” să se impună în fața a milioane de oameni?*

Rezolvarea acestei întrebări oferă cheia deschiderii pedagogice a oricărui demers explicativ despre perioada comunistă.

Cel puțin patru argumente ar putea fi aduse în discuție, pentru a oferi un răspuns didactic nuanțat chestiunii instaurării și asimilării comunismului în România postbelică. Ele au fost utilizate, pe rând sau combinat, atât în contribuțiile academice, cât și în debaterile publice pe tema comunismului românesc și a relației dintre individ și „sistem”.

1. Primul argument ar fi cel *geo-politic: apropierea topografică de URSS*. E ceea ce, în limbaj automobilistic, se definește prin formula „vecinătate stânjenitoare”: o apropiere prea mare, riscantă chiar, față de partenerul de trafic. Argumentul geo-politic are o justificare strategică. Ea pornește dintr-un calcul probabilistic și se rezumă la o alegere matematică: din moment ce evoluția militară a evenimentelor din cel de-al doilea război mondial pune România în situația iminentă de a fi ocupată de trupele sovietice, ce profit ar aduce continuarea războiului alături de nemți? Răspunsul e simplu: nici unul. Chiar și scenariile cele mai optimiste (de tip *What if?* sau ficțiune speculativă, cu eroismul armatei române pe „impenetrabila” linie Focșani-Nămoloasa) arată că, într-un interval mergând de la câteva zile până la câteva luni, țara tot ar fi fost ocupată de sovietici. În consecință, partidele istorice, Regele Mihai I și, într-o măsură mai mică, dar decisivă pentru istoria ulterioară a țării, PCR¹⁷⁰ decid întoarcerea armelor împotriva Germaniei și intrarea României în război alături de trupele Aliate: cu precădere cele sovietice, aflate în „imediata vecinătate” geografică. După 23 august 1944, acestea din urmă pătrund pe teritoriul românesc și, deși au calitate co-beligerantă, se comportă ca o armată de ocupație, pregătită de exploatarea țării

¹⁷⁰ Un partid până atunci clandestin (din 1921) și ilegal (din 1924, prin efectele Legii Mărzescu), dar sprijinit în acțiunile sale anti-statale și anti-naționale de Stalin și PCUS. În plus, la nivelul lui august 1944, PCR se dovedea și extrem de impopular în rândul clasei sociale pe care se presupunea că o reprezintă: muncitorimea (v., printre alții, Victor Frunză, *Istoria stalinismului în România*, București, Humanitas, 1990: 30 și Vladimir Tismăneanu, *Fantoma lui Gheorghiu-Dej*, prefață de Mircea Mihaieș, traduceri de Mircea Mihaieș, Alina Ghimpu, Ioana Ploșteanu, Diana Roșcu, Laura Sion, București, Univers, 1995: 27).

și jefuirea populației.¹⁷¹ Dej va negocia scoaterea lor din țară în 1958-59, într-un context care ar putea fi interpretat nu atât ca un semn de emancipare față de URSS după moartea lui Stalin și semi-dezghetul hrușciovist, cât mai degrabă ca un act politic firesc, reciproc consimțit, în contextul încheierii misiunii „colonizatoare” a ocupantului și al dispariției oricărei primejdii reale sau potențiale la adresa socialismului nou instaurat.¹⁷²

Argumentul geo-politic spune, în esență, următoarele: după război, ne-am aflat, geografic, prea aproape de Uniunea Sovietică, pentru a putea riposta. O îmbrățișare sufocantă și strivitoare a hărții ar fi descurajat orice tentative de rezistență națională la adresa sistemului. După încheierea războiului și acordul de la Yalta, România devine, spre deosebire de Ungaria (graniță cu Austria), Iugoslavia (graniță cu Austria și Italia) sau Cehoslovacia (graniță cu Austria și RFG), o țară înconjurată geografic de state socialiste. În contextul celei mai dure izolări geografice de Occident, românii par complet lipsiți de motivație și perspective: privați de un suport politic extern semnificativ sau încurajator, ei nu mai găsesc forța de a genera, în interior, o reacție anti-comunistă de masă. Însăși ideea de a „fugi din țară” (o acțiune asimilată de jurisdicția comunistă infracționalității criminale, atât pe vremea lui Dej, cât și în anii lui Ceaușescu, și pedepsită ca atare: cu moartea) se lovea de obstacolul geografiei neprielnice: unde să fugi? spre Varna? la unguri, prin Episcopia Bihorului? trecând Dunărea înot, în Iugoslavia lui Tito? sau, încurcând punctele cardinale, direct în URSS, pe la Cahul sau Bolgrad?

¹⁷¹ Nota datată *Vineri, 1 septembrie* [1944] din *Jurnalul* lui Mihail Sebastian (*Jurnal. 1935-1944*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață și note de Leon Volovici, București, Humanitas, 1996: 558-59) este edificatoare în acest sens: „Nedumerire, frică, îndoială. Soldați ruși care violează femei (Dina Cocea povestea ieri). Soldați care opresc mașini în stradă, dau jos pe șofer și pasageri, se urcă la volan și dispar. Magazine prădate. Azi după-masă, la Zaharia, au năvălit vreo trei și au răscolit casa de fier, de unde au luat ceasornice. (Ceasornicul e jucăria care le place mai mult.)” „Eliberatorul” se comportă agresiv și discreționar, ca un adevărat invadator, iar „prietenia” româno-sovietică începe sub auspicii criminale.

¹⁷² La nivelul anului 1958, populația României fusese deja triată și epurată prin genocid sau reeducare, economia secătuită în direcția și folosul URSS (sub pretextul legal al „despăgubirilor de război”, consfințite de Convenția româno-sovietică din ianuarie 1945), iar cultura subordonată total producției prolecutiste și realist-socialiste de inspirație sovietică. În consecință, necesitatea unei administrări sau supravegheri militare externe nu se mai justifica.

2. Al doilea argument ar fi cel *istoric: fatalitatea istoriei noastre „naționale”*. Teza vremelniceii oricărui demers politic edificator (fie el statal, regional sau local) și a caracterului relativ și oarecum inutil al eforturilor culturale și civilizatorii se leagă de permanenta transhumanță imperială a unei Europe interesate fie să ne cucerească spațiul, fie să-l tranziteze brutal, în drum spre noi achiziții. De la pecenegi la romani și de la otomani la austro-ungari, toate popoarele înconjurătoare sau îndepărtate au pulverizat sistematic ordinea unei mici (dar hotărâte) civilizații autohtone, blocând-o de la o dezvoltare liberă și firească. Într-o variantă îmbunătățită și auto-măgulitoare, a „apărării granițelor Imperiului”, nația română nu este călcată în picioare de Istorie, ci se supune benevol fatalității acesteia, în scopuri profilactice și altruiste: salvarea civilizației Occidentului. E ceea ce, în vulgata civilizatorie, se numește teza „poporului-tampon”: „Voi ați făcut biserici și catedrale, când noi luptam cu arma la hotarele Europei...”

Sintetizat, argumentul istoric afirmă că o istorie etern neprielnică și, pe alocuri, criminală, ne-a împiedicat să ne așezăm geografic, psihologic, economic, politic și cultural, risipind în vânt orice efort edificator colectiv sau individual. Combinat cu criteriul „ospitalității naționale”,¹⁷³ argumentul istoric ne plasează într-o perpetuă fatalitate a destinului, pe ale cărui trepte abrupte urcăm (în scurtele perioade de acalmie dintre două invazii) sau coborâm (atunci când imperiile se hotărăsc din nou să acționeze în forță). Nici finalul celui de-al doilea război mondial nu ar face excepție de la această regulă; după un mic (și discutabil) interval de stabilitate și prosperitate națională, marcat de epoca interbelică, România intră sub o nouă formă de abuz cultural și destrucție civilizatorie: invazia politică a socialismului stalinist.

3. Al treilea argument ar fi cel *psihologic: pasivitatea „genetică” a poporului român*. E ceea ce Ralea numea, într-un studiu psiho-politic din 1927, „spiritul tranzacțional” și „simulația morții” individului și, prin asociere, a colectivității din care face parte:

„La toate neregulile ori nedreptățile, românul se adaptează. Nu se resemnează complet fiindcă de obicei încearcă să obțină o

ameliorare a situației pe cale individuală, căutând pe cât se poate un aranjament prin stăruințe ori favoruri care trebuie să facă din el o excepție, un privilegiat. Și odată acest țel ajuns, situația generală nu-l mai interesează. [...] Combativitatea îndelungată și îndărătnică nu e în caracterul nostru. În toate luptele pe care le duce, românul preferă totdeauna *spiritul tranzacțional*. În justiție, în procese, prevalează ca o axiomă această maximă ieșită ca o expresie a caracterului popular, făcută parcă să-l justifice: «o împăcare dreaptă e totdeauna mai bună ca o judecată strâmbă».”¹⁷⁴

Și, mai departe:

„Există în viața unor animale un instinct foarte curios, care se numește *simulația morții*. Când e atacat, animalul capătă o rigiditate, care imită moartea. Cum sunt multe animale care nu mănâncă decât organisme vii, el scapă astfel de a fi devorat. Când te gândești la istoria noastră, îți vine în minte că n-am scăpat decât datorită aceluiași instinct. Adaptabilitatea noastră a fost câteodată în momentele cele mai grele aproape echivalentă cu o simulare a morții. Ne-am redus individualitatea și combativitatea la minimum ca să nu irităm inamici prea puternici, ne-am reținut de la orice afirmare de sine ca să ne putem salva viața. De aceea progresul a întârziat atât. Dar caracterul nostru ne-a salvat. Funcția adaptării e efectul persecuțiilor milenare. Dar cel care se poate adapta înseamnă că poate trăi. Ea e semnul vitalității noastre.”¹⁷⁵

Etern bătut de soartă și tot atât de etern adaptat la vicisitudinile ei, strivit de presiunea „milenară” și inevitabilă a istoriei, forțat să plece capul, ochii și, uneori și coloana vertebrală, românul hibernează astfel cu secolele: călcat în picioare, dar viu. Aplicant iscusit și devotat al principiului „capul plecat, sabia nu-l taie”, conaționalul lui Ralea trece zdrobit, dar triumfător prin epoci, într-o opoziție tăcută și schizofrenică față de orice agresor. Pe scurt, argumentul psihologic susține că, în afara unei pasivități impuse coercitiv și exercitate metodic și abnegat (dar, de fiecare dată conștient și calculat), nația nu s-ar fi putut nici prezerva, nici perpetua de-a lungul istoriei. Aplicată la perioada comunistă, teza pasivității colective ar indica supunerea lucidă și necondiționată față de un sistem prea puternic pentru a i te opune: cum și cu ce șanse de

¹⁷³ Transformată, din obicei popular local, în mit propagandistic comunist de dimensiuni republicane, „ospitalitatea națională” poate fi considerată o formulă triumfalistă, sub care, nu de puține ori, se ascund resemnarea, pasivitatea sau incapacitatea unei reacții coagulate împotriva dictaturii. În termenii limbajului democratic, ea ar putea fi interpretată ca un *alibi „economic”* care maschează și justifică în mod auto-flatant absența societății civile.

¹⁷⁴ V. Mihai Ralea („Fenomenul românesc”, în *Scrieri* vol. 7, ediție, prefată și note de Florin Mihăilescu, București, Editura Minerva, 1989:138-39).

¹⁷⁵ *Ibid.*, 147.

succes să rezisti în fața unei dictaturi care, în 16 ani, trimite la închisoare 1/9 din populația țării?¹⁷⁶

4. Al patrulea argument ar fi cel *sociologic*: *unicitatea represiunii populare în perioada comunistă*. Atât în privința metodologiei (calitatea și diversitatea actului torturii), cât și în cea a cantității (numărul de persoane triate și epurate), represiunea exercitată de comuniști în România anilor 1948-1989 are un caracter distinct anti-uman și colectiv criminal, comparabil poate doar cu cel din spațiul sovietic și cel asiatic.¹⁷⁷

Teza unicității represiunii populare din perioada comunistă arată că, în intervalul 1948-1989, România a fost un lagăr generalizat, un spațiu concentraționar al atrocităților absolute; teroarea afectează aproape fiecare familie, iar supravegherea, pe fiecare individ în parte. În slujba acestei gigantice operațiuni de inducere și menținere a fricii este pus un aparat de represiune de dimensiuni și proporții greu imaginabile.¹⁷⁸ Gulagul românesc echivalează astfel deopotrivă

¹⁷⁶ Fără a fi cunoscute în totalitate, cifrele maxime ale victimelor represiunii comuniste în România anilor 1948-1964 (incluzându-i aici și pe cei arestați) oscilează între proporții de 1/8 și 1/9, adică, în termenii lui Victor Frunză, echivalentul a 2 milioane de oameni [v., printre alții, V. Frunză, *op. cit.*: p. 395 și Dennis Deletant, „Securitatea și statul polițienesc în România (1948-1989)”, studiu introductiv, în Marius Oprea, *Banalitatea răului. O istorie a Securității în documente, 1949-1989*, Iași, Polirom, 2002: 32, citând informații furnizate de Ghiță Ionescu și Corneliu Coposu]. Invitat, alături de Andrei Pleșu, într-o dezbatere în direct pe postul TVR 1, Marius Oprea indica o cifră arhivată de peste 647 000 de victime ale represiunii comuniste; fenomenul represiv având însă implicații directe și asupra familiilor acestora, cifra „ar trebui multiplicată cu trei” (v. emisiunea „Cultura Libre”, 25 mai 2006, ora 23.15, realizator Dragoș Bucurenci).

¹⁷⁷ Pentru detalii, a se vedea contribuțiile Ruxandrei Cesereanu: *Gulagul în conștiința românească*, ediția a II-a, Iași, Polirom, 2005 și *Panopticum. Tortura politică în secolul XX*, Iași, Institutul European, 2001.

¹⁷⁸ V., printre altele, Deletant, în Oprea (*op. cit.*), care, pentru aparatul de represiune ceaușist (dar și pentru „colaboraționiștii” și „oportuniștii” regimului) citează cifre maxime cuprinse între 1/10 și 1/3 din populația activă, echivalentul a „2,3 milioane până la 8 milioane dintre locuitorii țării” (*op. cit.*: 45). Totuși, în absența unei transparențe instituționale (deschiderea arhivelor Securității și garantarea accesului liber la informația „clasificată”), istoricul enunță rezerve în raport cu statisticile vehiculate pentru sfârșitul anilor '80, considerând că nici una din estimările maxime nu se bazează „pe probe solide” (*ibid.*). Chiar și așa, într-un text reprezentând punctul de vedere al Societății Academice din România asupra Legii Lustrăției, Alina Mungiu-Pippidi deplânge gradul masiv de cooperare a populației României cu comunismul: „[...] cel mai mare din toată regiunea (18% membri de partid și un informator al Securității din opt adulți, plus informatori voluntari din rândurile

cu o închisoare fără granițe și cu un laborator național de spălare a creierelor: un spațiu al terorii colective, un sanctuar al „noii ordini socialiste” impuse cu violență, din care indezirabilii sunt eliminați, recalitrării reeducați, iar restul populației (rămasă în urma trierii fizice și psihice) transformată într-o masă înfricoșată și obedientă de manevră. Selecția se petrece neîncetat, deceniu după deceniu, cu metode adaptate necesităților represive și cerințelor de consolidare a puterii PCR, oscilând de la eliminarea fizică directă (anii '50), până la amenințarea psihologică și șantajul profesional (anii '80).¹⁷⁹ În aceste condiții, se întreabă susținătorii argumentului sociologic, *cine ar mai fi putut rămâne, pentru a se opune „sistemului”?*

Desigur, atât din perspectiva judecării bunului-simț, cât și din cea a rigorii științifice, măcar primele trei argumente pot fi chestionate, deconstruite sau contra-argumentate. Politologii ne-ar aminti de marile revoluții ale istoriei, care n-au ținut cont de modul cum e agățată harta în perete. Istoricii ar observa că, de fiecare dată când s-a pus problema edificării unui sistem democratic în „România”, acesta a trebuit să fie importat (de la monarhie, la Uniunea Europeană): străinătatea, atât de ostilă „istoric”, a fost principalul nostru instrument de civilizare. Iar psihologii și sociologii ar obiecta că nu există o modalitate satisfăcătoare prin care componentele „genetice” ale unui popor să fie determinate și cuantificate: cât la sută suntem „generoși” și „ospitalieri”? cât la sută „hoți”? cât la sută „fricoși” sau „leneși”? În ce privește judecata bunului-simț, ea ne-ar împinge (poate justificat) în toate cele trei cazuri spre ironie și amuzament: la urma-urmei, câte popoare își caută justificări atât de subtile și nuanțate pentru lipsa de reacție civică și politică?

PCR, categorie separată, cu zecile de mii.” („Lustrație și răspundere individuală”, în „România liberă”, București, nr. 4930/25 mai 2006: 2). În momentul de față, în privința componenței pur „tehnice” a aparatului de represiune comunist, cifrele oscilează între câteva zeci de mii (numărul membrilor Direcțiilor Speciale ale Statului) și câteva sute de mii (numărul informatorilor contractuali și activi) – v. Deletant, în *op. cit.*: p. 45-46. Demersurile actuale de cercetare a arhivelor arată că aceste cifre sunt în continuă creștere.

¹⁷⁹ În anii '80, una din cele mai frecvente metode de racolare a membrilor de Partid și chiar a informatorilor în rândurile Securității era cea a *șantajului profesional*: persoana vizată de activiști sau securiști era amenințată, în funcție de situație, cu desfacerea contractului de muncă, imposibilitatea de a promova în carieră, blocarea activităților profesionale, plafonarea instituțională sau stigmatizarea socială. Sociologia *contractului de supraviețuire profesională* din „epoca Ceaușescu” ar merita o discuție separată, cu argumente economice, pedagogice și psiho-politice.

Cum explicăm fenomenul de represiune? Varianta instituțională

Singurul argument care nici nu poate fi tratat cu lejeritate ironică, nici nu suportă o contestare plauzibilă rămâne cel al dimensiunilor fenomenului de represiune. Dacă termenul de „unicitate” mai poate fi discutat (în fond, suferința nu are termeni inter-zonali de comparație, iar „clasamentele” pe metodologii și număr de victime fac abstracție de caracterul ei indivizibil), statisticile genocidului românesc din perioada 1948-1964 rămân un indicator solid al anvergurii și eficienței terorii comuniste. Cu toate acestea, absența unor date exacte legate de numărul victimelor și al tortionarilor minimalizează orice demonstrație științifică și creează suspiciuni în rândul auditoriului. Nu de puține ori, studenții se întreabă: *oare numărul victimelor nu este exagerat? Sau: cum putem dovedi vinovăția unui tortionar, în condițiile în care nu-i cunoaștem numele? Sau: de unde știm căși securiști au existat pe vremea lui Ceaușescu?*

Suspiciunile publice sunt întărite și de absența unui sprijin instituțional statal în clarificarea crimelor comunismului românesc. Timp de mai bine de un deceniu și jumătate, lipsa voinței politice în problema deschiderii dosarelor și a deconspirării crimelor comunismului autohton (inclusiv a celor din decembrie '89) s-a dovedit evasiunanimă. Până de curând, nici legislativul, nici executivul nu au părut interesați de lămurirea trecutului comunist: jurisdicția adecvată în materie de crime ale comunismului nu a existat sau, acolo unde a existat, nu s-a aplicat.¹⁸⁰ Se poate doar specula că,

¹⁸⁰ Anul 2006 aduce, totuși, două excepții semnificative, ce tind să relanseze chestiunea asumării politice a trecutului comunist. Pe de o parte, este vorba de înființarea, prin hotărâre de Guvern, a Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului, prezidat de Marius Oprea și avându-l ca director executiv pe Stejărel Olaru – doi cunoscuți istorici dedicați cercetării fenomenului represiv din România comunistă. Pe de altă parte, la cererea președintelui Traian Băsescu, se înființează Comisia Prezidențială pentru analiza dictaturii comuniste în România, condusă de reputatul istoric și politolog Vladimir Tismăneanu. Probitatea științifică și determinarea membrilor celor două comisii de a documenta definitiv și irevocabil dimensiunile totalitarismului comunist autohton și a-i încadra crimele și abuzurile trebuie privite ca argumente solide pentru un prim efort de transparență instituțională și reparație socială în această privință. În același timp, deși evident binevenite, inițiativa Guvernului și cea a Președinției par oarecum tardive, în raport cu expectativele victimelor comunismului (cu precădere, cele ale foștilor deținuți politici). În ambele cazuri, se pune întrebarea (retorică): de ce a fost nevoie de 16 ani pentru ca Statul român să acorde sprijin instituțional problemei cercetării crimelor comunismului?

întreținută în toate regimurile post-decembriste, pasivitatea instituțională este în folosul unei clase politice corupte, care preia, continuă și protejează tradiția și privilegiile aparatului ceaușist de activiști și tortionari publici. Lipsită în bună măsură de ideologii coerente (în ciuda denumirilor partidelor și a afilierei lor internaționale), legată indisolubil și trans-partinic prin interese economice de tip mafiot și contracte de fidelitate socială de tip securistic, clasa politică românească din ultimii 16 ani poate fi considerată, într-o proporție covârșitoare, *principalul responsabil al confuziei publice în chestiunea comunismului*. S-a ajuns, astfel, astăzi, în situația ridicolă (citată de presă) ca, la votul de validare în Parlament a membrilor noului Consiliu Național pentru Studierea Arhivelor Securității (CNSAS), un fost colonel de Securitate, actual deputat PRM (Ilie Merce), să conteste calitatea unui fost deținut politic (Constantin Ticu Dumitrescu) de a fi eligibil în Consiliul Scena, de un involuntar umor caragialian, dacă nu ar ascunde un adevăr dur (menținerea privilegiilor tortionarilor comuniști în noul sistem capitalist, pe care l-au colonizat și l-au administrat la toate nivelele infrastructurii, din 1989 și până în prezent), e reprodușă astfel de corespondentul ziarului „România liberă”:

„Deși «unda verde» ar fi trebuit să fie o simplă formalitate dat fiind raportul favorabil al celor două Comisii juridice, peremiștii nu s-au putut abține să nu facă circ, jignindu-l grosolan pe viitorul președinte al CNSAS, Ticu Dumitrescu¹⁸¹. Fostul colonel de Securitate Ilie Merce, actual deputat PRM, a găsit de cuviință să informeze plenul că ar fi «ceva în neregulă» cu CV-ul lui Ticu Dumitrescu. Mai exact că acesta ar fi incomplet și că seamănă mai degrabă cu un referat. Impertinența peremistului a fost imediat sancționată de liberalul Ioan Ghișe: «Să vină (n.r. – Dumitrescu) să-și prezinte CV-ul în fața unor foști colonei de Securitate, ajunși acum în Parlament!?... Rușine!» Remarca liberalului a fost primită cu aplauze de aleșii coaliției. Merce nu s-a lăsat intimidat și chiar s-a fâlit cu fostele sale îndeletniciri: «Sunt mândru de serviciile pe care le-am adus..., dacă aveți ceva de reproșat, spuneți concret.»

¹⁸¹ În paranteză fie spus, anticiparea ziaristului de la „România liberă” nu s-a dovedit corectă: „viitorul președinte al CNSAS” nu a devenit Constantin Ticu Dumitrescu, ci Corneliu Turianu. În urma unui scandal politic și de presă, acesta a demisionat după câteva zile, în locul său fiind ales Claudiu Secășiu, la începutul lunii aprilie 2006.

Peremistul a fost taxat și de senatorul liberal Puiu Hașotti, care i-a reamintit că a slujit cu devotament Securitatea. «Cunoașteți dosarul domnului Ticu Dumitrescu de vreo 30-40 de ani... Acum vreți să-l cunoașteți din nou?», a spus liberalul.¹⁸²

Securiști notorii ajunși în Parlament; dezbateri ironice pe teme penale; glumițe pe seama dosarelor Miliției din vremea lui Dej și Ceaușescu – cum poate înțelege de aici un student ce s-a întâmplat cu adevărat în perioada comunistă?

În condițiile în care România nu beneficiază de o Lege fermă a Lustrației,¹⁸³ care să instituționalizeze prevederile *Proclamației de la Timișoara* din 11 martie 1990, împiedicând accesul activiștilor de partid și pe cel al torționarilor comuniști la orice fel de funcție publică, orice demers de explicare a istoriei comuniste sau de clasificare a fenomenului represiv din perioada 1948-1989 rămâne un construct, o proteză virtuală a unei demonstrații inaplicabile. Nu poți argumenta convingător unui student caracterul nociv al unui regim totalitar, în situația în care instituțiile Statului nu legisfează chestiunea crimelor acestuia, iar din media el primește informații etice, politice și culturale contradictorii: Ceaușescu a fost un „patriot” (ca toată Securitatea, de altfel); Ion Iliescu, un „disident” (spre deosebire de Doina Cornea, Paul Goma, Dorin Tudoran și ceilalți); Adrian Păunescu, un poet mare, care „a lăudat țara”, iar Uniunea Scriitorilor (din vremea lui George Macovescu sau D.R. Popescu),

¹⁸² Reprodus de T. Petcu, în „România liberă”, București, nr. 4879/24 martie 2006:2.

¹⁸³ Totuși, la data redactării acestui studiu, după 16 ani de blocaje și tergiversări, un proiect de Lege a Lustrației se află pe masa Parlamentului, trecând cu succes de votul comisiilor de specialitate. Proiectul apare, însă, la fel de controversat ca și mai vechea și amputata Lege nr. 187/1999, privitoare la accesul cetățeanului român la propriul dosar și deconspirarea Securității ca „poliție politică”. Pentru o dezbateră accesibilă a noțiunii, istoricului și problemelor legate de *lustratie*, a se vedea grupajul „România refuză să își vadă chipul în oglinda lustrației”, realizat de Lucian Gheorghiu și Cristian Pătrășconiu în ziarul *Cotidianul*, București, nr. 60 (4435)/13 martie 2006: 16-17. Pentru o imagine a „interesului” politic privind discutarea proiectului de Lege a Lustrației în Parlamentul României, a se vedea relatarea corespondentului „României libere” despre prima zi a dezbaterilor în comisii: „După îndelungi dezbateri și tergiversări senatorii din comisiile juridică și pentru drepturile omului au reușit ieri [28 martie 2006, n. I.M.] să voteze doar primul articol al proiectului Legii lustrației. Reprezentanții coaliției [PNL-PD-UDMR-PC, n. I.M.] s-au declarat în favoarea inițiativei, cei ai PSD s-au abținut, iar cei ai PRM s-au pronunțat ferm împotriva. În a doua parte a zilei ședința a fost însă suspendată tot din cauza chiulului senatorilor.” („Chiul și lustratie”, relatare de A.N. [Andreea Nicolae], în „România liberă”, București, nr. 4883/29 martie 2006: 2).

o instituție salutară, care a tolerat, protejat și chiar patronat pe ascuns „rezistența prin cultură”.¹⁸⁴ Amestecul deliberat dintre minciună și adevăr sau, în cel mai bun caz, între jumătăți de adevăruri și jumătăți de minciuni creează o hartă confuză de topografie politică și culturală: derutat și neinstruit (dezinformați), publicul tânăr o poate cu greu stăpâni. În absența unui minim discernământ axiologic și taxonomic (care, în afara experienței familiale, nu poate veni decât prin educația oferită de sistemul de învățământ), studentul nu va reuși niciodată să se orienteze în hățișul contradictoriu de date. Privat, de asemenea, de exemplul instituțional al identificării, încadrării și sancționării crimelor comunismului (prin adoptarea și apoi aplicarea amintitei Legi a Lustrației), el nu va putea niciodată să-și justifice necesitatea *etică* a studierii perioadei comuniste. Dezinteresul cultural s-ar asocia, astfel, și unui dezinteres moral, întreținut și alimentat de întreaga clasă politică de după 1989. La limită, elevul sau studentul ar putea învăța istoria recentă sau noile noțiuni teoretice despre democrație de la... foștii activiști culturali, metodiști didactici sau torționari publici, așa cum indică numeroase mărturii:

„La ora 8, ne-au dus la Centrul de primire minori de pe strada Aron Florian, undeva prin spatele Ambasadei SUA. A apărut... Mama Gabor, profesoara de germană și cea care coordona centrul. Ne pune să stăm în genunchi în fața tabloului lui Ceaușescu, zicea să ne rugăm. S-a ivit apoi și... Mama Margareta, care ne lua pe mine și pe fratele meu și ne dădea cap în cap. Pe toți băieții i-a tuns la chelie. Eu aveam părul lung și prins în coc. Mama Margareta mă trăgea de păr și-mi spunea că eu semăn cu Elena Ceaușescu. Apoi a vrut să mă tundă la chelie. S-a răzgândit, dar mi-a turnat ulei în cap ca să-și bată joc de mine. Ne-a pus să muncim: am spălat pături, haine, WC-urile și am strâns cu fârașul fecalele dintr-o cameră folosită pe post de toaletă deoarece apa era oprită. [...] Pe 23 decembrie, dimineața, când lucrurile erau destul de clare cu

¹⁸⁴ A se consulta, în acest sens, observațiile lui Stejărel Olaru despre foștii prim-secretari PCR: „România încă mai are nevoie de o foarte dură lege a lustrației, care, pe lângă eliminarea lor din viața politică, așa cum ar trebui să se procedeze cu Ion Iliescu, ar trebui să prevadă și trimiterea lor în judecată. Numai că infracțiunile la care au participat primii-secretari PCR sunt, de cele mai multe ori, prescrise. Există o infracțiune de care ne mai putem folosi, astăzi: «crime împotriva păcii și omenirii», și pe baza acestei încadrări oameni ca Ion Iliescu ar putea fi trimiși în judecată.” V. interviul „În comunism te simțeai muribund”, acordat lui Ovidiu Șimonca, în „Observator cultural”, București, nr. 54 (311)/9-15 martie 2006: 6.

Ceaușescu, «mamele» de la școala de corecție au început să ne trateze altfel: ne-au pus banderole pe mână, ziceau că am devenit revoluționari. Ne-au lăsat să ne anunțăm familiile. Am sunat acasă. Au venit și ne-au luat. Eram vineți, nu mai aveam haine, o parte fuseseră furate. La plecare am mai luat o porție de bătaie și am fost amenințată să nu spun ceva despre tratamentul la care am fost supusă. Am rămas șocată, eram speriată, nu mai aveam curaj să ies nici pe stradă. După o perioadă, am reluat școala, prin februarie '90. După doi ani de zile am avut o surpriză la școala unde învățam. Ne sosise o nouă profesoară de limba germană. Cine era noua profesoară? Era... Mama Gabor. În momentul când am văzut-o intrând în școală am fugit la directoare și am relatat cine era această femeie. A doua zi Mama Gabor a plecat, nu i s-a permis să predea la școala noastră. Până în prezent, nu a fost identificată nici o persoană care ne-a reținut ilegal și maltratat.¹⁸⁵

Tehnica maculării excrementale a deținuților amintește aici de metodologia anti-umană a reeducării, pusă în practică de torționarii staliști de la închisoarea Pitești, în intervalul 1948-1952.¹⁸⁶ Aplicarea corecțiilor fizice asupra demonstranților-minori, inclusiv în după-amiaza de 22 și în dimineața de 23 decembrie 1989¹⁸⁷

¹⁸⁵ Mărturia de detenție a elevei Nicoleta Matei, în vârstă de 14 ani în 1989, legată de zilele de 21, 22 și 23 decembrie 1989. Culeasă de Romulus Cristea și reprodusă în grupajul „Copiii revoluției își amintesc de teroarea din decembrie '89. Salvarea cu perdele negre”, din „România liberă”, București, nr. 4878/23 martie 2006: 12.

¹⁸⁶ A se consulta preponderent mărturiile culese de Virgil Ierunca (*Fenomenul Pitești*, București, Humanitas, 1990).

¹⁸⁷ Este vorba de un interval în care, mediatizată în direct pe posturile naționale de televiziune și radio, răsturnarea de la putere a lui Nicolae Ceaușescu apărea ca o acțiune în mod evident îndeplinită și încheiată. Că publicul „Revoluției audio-televizate” a fost manipulat treptat, începând cu seara lui 22 decembrie 1989, în direcția însinuării psiho-mediatică a fricii de reversibilitatea acțiunii și, implicit, a reușitei „Revoluției”, este altă problemă, care ar merita o analiză detaliată. Voi enunța aici doar câteva dintre componentele ei. De la crearea și întreținerea panicii prin apeluri radio-televizate iresponsabile, nejustificate sau contradictorii (apărarea unor instituții ale Statului deja protejate de armată; dezamorsarea unor presupuse bombe; deplasarea demonstranților spre diferite grupuri de „teroriști” ambulanți, care ar fi pus în primejdie cartiere sau obiective de interes public etc.), la exercitarea fricii populare prin crimă (diversiunea „teroriștilor” care atacau populația civilă, dar nu și pe liderii politici ai momentului, defilând în balconul CC-ului), mobilul utilizării temei teroriștilor pare să fi fost unul strict politic: îndepărtarea demonstranților din Piața Palatului (centru de comandă al noii Puteri auto-emanate) și transformarea subtilă a revoltei populare, dintr-o amplă și radicală mișcare

probează nu doar un exces de zel contextual al „profesoarelor de germană”, ci și o plăcere sadică și atemporală a torturii. Fervoarea obținerii prin forță a spovedaniei deținutului e dublată de bucuria bătaii „universale”: copilăria fericită a lui Creangă sfârșește sub tabloul lui Nicolae Ceaușescu. Cât despre revenirea dezinhibată a femeii-torționar în sistemul de învățământ „democratic”, episodul vorbește de la sine despre amestecarea deliberată a valorilor și despre rapida reîncadrare administrativă a călăilor în posturi publice (inclusiv sau mai ales decizionale), realizată exclusiv cu sprijinul și aprobarea noii Puteri. Condușă de Ion Iliescu, schimbarea se desfășoară... în continuitate, marcând recuperarea „democratică” a tuturor slujitorilor sistemului comunist în noul regim politic post-decembrist: socialiști „multilateral dezvoltati” și torționari ai epocii comuniste, ideologi ai „anilor-lumină” și criminali din perioada stalinistă își dau mâna, într-o fraternitate tolerată juridic, încurajată instituțional și retribuită public.¹⁸⁸

anti-comunistă (care risca să periclitizeze instaurarea și legitimitatea noii Puteri). Într-o coeziune anti-„teroristă” și anti-ceaușistă de proporții naționale. „Revoluția”, laolaltă cu idealurile ei anti-comuniste, s-ar fi pierdut, astfel, într-o „solidaritate națională” benignă politic, lesne de stimulat mediatic, mai ușor de gestionat administrativ și, în ultimă instanță, extrem de profitabilă electoral. Presărată cu un număr real și impresionant de victime, *diversiunea politică a „teroriștilor fideli dictatorului”*, care, în mod suspect, îl plasa pe un Nicolae Ceaușescu deja capturat de noua Putere ca „lider al criminalilor care trag în popor” poate fi explicată, urmărind nu cauza, ci efectele acesteia. În termeni de *beneficii politice*, cui a folosit diversiunea: grupurilor de manifestați din Piața Palatului și din diferite centre orășenești de provincie? sau membrilor noii Puteri auto-proclamate? Efectele de *capitalizare politică* a acțiunii diversioniste mixte „teroriști”-„solidaritatea națională” se pot identifica și cuantifica prin observarea ierarhiei și a scorurilor electorale de la „primele alegeri libere” ale anului 1990 (v. pentru date electorale comparative, studiul lui Cristian Preda — „15 ani de liberalism postcomunist în România”, în „Xenopolitana. Buletinul Fundației Academice «A.D. Xenopol» din Iași”, XIII, 1-4/2005: 190-91).

¹⁸⁸ După cum suna o anecdotă populară, sloganul politic postdecembrist pare să fie: „La vremuri noi, tot noi!” Sistemul își recuperează din mers executanții și servitorii fideli, oferindu-le retribuții pe măsura „serviciilor” prestate înainte și după 1989. Scoși din discuție penal și legitimați politic, activiștii și torționarii comuniști devin actori principali ai „democrației originale”. Din acest punct de vedere, acțiunea „teroriștilor”-„solidaritatea națională” din decembrie 1989 a servit noii Puteri ca trambulină electorală și platformă politică neo-comunistă. Patriotismul coeziunii anti-teroriste a fost folosit de autoritățile provizorii ca armă ideologică de luptă împotriva radicalismului atitudinii anti-comuniste. Ca urmare, în primele luni ale lui 1990, atitudinea populară anti-comunistă a devenit una minoritară, stigmatizată

În asemenea condiții educative, posibilitatea unui tânăr de a asimila corect istoria și fenomenologia perioadei comuniste devine problematică, dacă nu chiar improbabilă. Pentru a folosi o comparație des întrebuintată din domeniul practicii medicale, e ca și cum ai diagnostica o tumoră unui pacient, l-ai anunța că suferă de boala respectivă și apoi ai refuza să-i faci operația salvatoare. Dacă, metaforic vorbind, formula clinică „operație reușită, pacient decedat” este obiecția instituțională care se ridică în cazul extirpării „tumorii” comuniste, atunci ar fi de preferat ca „pacientul România” să „decèdeze”, pentru a scăpa definitiv de „tumoarea” sa cincagenară și a putea merge mai departe, vindecat și sănătos, fără metastaze sociale sau ideologice.

Dezinteresul instituțional legat de lămurirea trecutului comunist autohton se îmbină cu lipsa de apetență a publicului tânăr pentru o temă politică, etică și culturală care ne definește istoria recentă, și nu un trecut îndepărtat, inaccesibil și inactual; într-o variantă mai gravă din punct de vedere pedagogic, *el*, dezinteresul instituțional este cel care generează dezinteresul public. După cum remarcă istoricul Stejărel Olaru într-un interviu acordat „Observatorului cultural”, în momentul de față, doar 8% dintre români sunt interesați de subiectul trecutului comunist:

„Am aflat de curând despre un sondaj, pe care nu l-am văzut publicat nicăieri, în care se spunea că, la această oră, în România, doar 8% dintre români sunt interesați de acest subiect: 8% dintre români ascultă dezbaterile televizate pe această temă, 8% cumpără cărți, cumpără ziare, citesc articole sau studii pe această temă. M-am gândit la cifra asta. E mare sau e mică? Până la urmă, mi-am spus: dacă e nevoie de 5% ca să intri în Parlament, 8% rămâne un procent încurajator.”¹⁸⁹

public, perturbatoare și inoportună: *perturbatoare* la adresa „liniștii” naționale proaspăt dobândite și *inoportună* în raport cu aspirațiile și clientela noii Puteri neo-comuniste. Delegitimarea idealurilor revoltei populare din decembrie 1989 a avut efecte psiho-sociale dintre cele mai traumatice: de la marginalizarea cetățenilor orașului-martir Timișoara (după adoptarea *Proclamației de la Timișoara*), trecând prin violentele scizii etnice și socio-profesionale (contra-demonstrațiile muncitorești din ianuarie-februarie 1990, evenimentele de la Târgu-Mureș, mineriadele) și ajungând la izolarea politică și economică a României anilor 1990-1996.

¹⁸⁹ Interviul citat, acordat lui Ovidiu Șimonca, loc. cit.: 17. Corelate „Barometrului de Consum Cultural 2005” (realizat de CSCDC și CURS în perioada 11-21 noiembrie 2005 pe un eșantion de 1636 de persoane), datele menționate de Olaru pot deveni îngrijorătoare din perspectivă educațională: 73% din populația României nu merge deloc la cinematograf; 88% din populație nu merge deloc la operă; 12% din populație nu are nici o carte în locuința personală (v. grupajul „Barometrul de consum cultural 2005”, din „22 Plus”, supliment al revistei „22”, București, nr. 184/17 ianuarie 2006: 1-8).

Procentajul poate fi „încurajator”; dar câți dintre cei intervievați sunt persoane în vârstă, care cunosc sau au suportat în mod direct represiunea comunistă și câți tineri studenți sau elevi, fără vreun record biografic sau documentar la istoria recentă? Și cât de mare este procentajul celor care cred că Dej este (doar) numele unei localități din Transilvania, iar Ceaușescu (nea' Nicu sau Ceașcă, așa cum i se spune, glumeț și afectuos), un tip „cool”, „de pe vremea babacilor”?

Concluzii. Pentru o pedagogie flexibilă și nuanțată

La sfârșitul acestei expuneri de argumente, putem deja formula un răspuns complet întrebărilor cu care se confruntă profesorii autohtoni atunci când predau perioada comunistă: ce tip de demers didactic și pedagogic mai poate avea astăzi impact, pentru o informare corectă a publicului tânăr și o dezbatere stimulativă a istoriei politice și culturale din ultima jumătate de secol? Dincolo de *overload*-ul de memorie propus (un soi de RAM, mereu *updatat*, al epocii comuniste), cum putem transmite și discuta eficient fenomenele, produsele și ideologia perioadei? Și cum putem face acest lucru fără a îndepărta și plictisi un public și așa aflat într-o acută criză de timp?¹⁹⁰

În principiu, deși mai puțin atractiv, *demersul documentar și istoricist*, urmărind „alfabetizarea” publicului tânăr în chestiuni „tehnice” legate de comunism (actori, evenimente, relații de putere politică, metodologii de represiune, statistici legate de victime și

¹⁹⁰ În cadrul unei dezbateri pe tema *Imaginarului comunist. Deconstrucții desfășurate* pe 3 martie 2006 la *Colegiul Noua Europă (NEC)* din București, Ștefan Borbely ridică public întrebarea: avem dreptul să încărcăm generațiile mai tinere cu o memorie (cea a perioadei comuniste și a percepției noastre despre ea) care nu le aparține și care s-ar putea dovedi inoperantă didactic prin însuși excesul nostru de zel? Nuanțând contextul și sugerând caracterul retoric și prospectiv al întrebării, Ștefan Borbely pleda tocmai pentru necesitatea adoptării unei pedagogii flexibile și atractive în materie de istorie recentă. Aceeași poziție privind strategiile didactice de recuperare a trecutului a fost sugerată în cadrul dezbaterilor și de alți universitari clujeni, cum ar fi Doru Pop, Ruxandra Cesereanu sau Corin Braga, dar și de bucureștenii Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici și Ioan Stanomir.

torționari etc.) nu ar trebui abandonat.¹⁹¹ El furnizează baza de date de la care se poate porni într-o analiză nuanțată și informată a sistemului politic și cultural din anii 1945-1989.

La rândul lui, *demersul memorialistic*, punând accentul pe recuperarea biografică și anecdotică a trecutului recent (uneori, chiar sub forma ficțiunilor biografiste), și-ar dovedi deopotrivă utilitatea documentară și cea literară.¹⁹² Realizate în prelungirea mărturiilor biografiste din anii '90 (memorii, jurnale de detenție, caiete, amintiri), dar cu un efort sporit de distanțare și autorefecție, contribuțiile memorialistice de grup sau personalizate ar putea ajuta publicul tânăr să înțeleagă modul în care au fost fasonate atât identitatea comunistă a „Omului Nou”, cât și cea postcomunistă a „omului de tranziție”.

În fine, *demersul de tip almanah*, „New-Historicist”, interdisciplinar, poate avea funcție recuperatorie și reciclative, îmbrăcând forma studiilor culturale despre perioada comunistă.¹⁹³ Scrise fără înrâncenare, poate chiar cu răceala ironică a participantului care a schimbat două istorii și două economii (trecând din comunism în capitalism), dar a rămas cu un singur creier, ele ar avea șansa să deschidă gustul cititorului tânăr pentru identificarea și analiza „interioarelor” sistemului comunist (raporturi de putere culturală, înțelegeri contractuale între membri, tehnici de construcție a carierei individuale, nișe economice și psihologice, coabitări de genuri literare și formule ideologice etc.).

¹⁹¹ A se vedea, printre altele, contribuțiile lui Tismăneanu (*Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc*, traducere de Cristina Petrescu și Dragoș Petrescu, postfață de Mircea Mihăieș, Iași, Polirom, 2005) și Cesereanu (*op. cit.*, 2005), dar și mai vechile demersuri arhivistice pe suport de hârtie, fotografic, obiectual sau iconic: listele alfabetice cu morții și dispăruții represiunii comuniste, publicate de revista foștilor deținuți politici, „Memoria” sau cele două memoriale dedicate victimelor terorii comuniste – „Memorialul de la Sighet” (*reminder muzeal*), creat de Ana Blandiana și Romulus Rusan și „Memorialul Durerii” (*reminder televizual*), realizat de Lucia Hossu-Longin. O largă bază iconică și textuală de date legate de perioada comunistă apare pe *site-ul* www.comunism.ro, construit de absolvenți ai Facultăților de Litere și Jurnalism din Cluj și actualizat cu ajutorul studenților din aceleași instituții.

¹⁹² V., printre altele, contribuția lui P. Cernat, I. Manolescu, A. Mitchievici, I. Stanomir (*O lume dispărută. Patru istorii personale, urmate de un dialog cu H.-R. Patapievici*, Iași, Polirom, 2004).

¹⁹³ În special contribuțiile lui P. Cernat, I. Manolescu, A. Mitchievici, I. Stanomir (*op. cit.*, I, 2004 și II, 2005).

Fiecare dintre cele trei demersuri ar putea avea impact didactic, cu condiția accesibilizării discursului factologic și a vizibilizării relațiilor sistemice la nivel micro- și macrostructural. Studiul fenomenului comunist și al resorturilor care l-au compus are, probabil, nevoie de o îmbogățire a discursului didactic și, în același timp, de o adecvare a tonului și formelor de prezentare la cererea și pretențiile unui public mai puțin instruit, dar dinamic și receptiv.¹⁹⁴ În fond, orice informație sau analiză ar obține efectul scontat, cu condiția înțelegerii faptului că *trecutul trăit nu mai este o proprietate comună*, un bun împărțit frățește de profesori și generațiile tinere. De la detaliile anecdotice și inventarul obiectual cotidian, la pârghiile politice și culturale ale „Celor Mai Puternici Oameni ai Partidului”, toate componentele și procesele sistemului pot fi folosite și explicate „alfabetic”, mizând pe disponibilitatea biografistă a studentului și alimentându-i curiozitatea științifică prin procedee adecvate de *captatio*. Deconstrucția didactică a comunismului poate începe chiar cu acceptarea (cinică, dar eficientă) a obiectului de studiu ca *marfă uzuală*.¹⁹⁵

Oricât de bizar ar suna, un *voyeurism* dirijat prin viața și apartamentele românului în comunism ar putea interesa astăzi mai mult decât o prelegere de morală politică. În aceeași manieră, un „Jurnal de călătorie” prin anii comunismului ar avea un impact semnificativ mai mare asupra publicului decât o prezentare riguroasă,

¹⁹⁴ Din acest punct de vedere, un exemplu interesant e cel al dezbaterilor cu participare studentescă pe tema *Imaginarul comunist. Deconstrucții (I) și (II)*, desfășurate în cadrul unui program NEC-LINK sub auspiciile NEC și HESP (*Higher Education Support Program*, Budapesta) la Cluj (noiembrie 2005, cu sprijinul Centrului Phantasma) și București (martie 2006). Ambele s-au bucurat de un larg succes public și au beneficiat de prezentări și discuții interactive, mergând de la prezentări de cărți și programe didactice pe tema studiului epocii socialiste, la proiectii de imagini de arhivă de pe *site-ul* www.comunism.ro. Prima dintre dezbateri a fost deja reprodușă în revista „Steaua”, Cluj, nr. 3/2006: 6-17.

¹⁹⁵ Conform principiilor economiei capitaliste, care se presupune că guvernează societatea noastră actuală (inclusiv educația, dacă privim la prevederile „Acordului Bologna”, copiate după sistemul de învățământ privat din SUA și aplicate tardiv, inadecvat și nediferențiat în România, începând cu 2005), conținutul predării este și el o *marfă* (așa-numita *marfă vie* sau *marfă a cunoașterii*). Aceasta trebuie „desfăcută” și prezentată „beneficiarului” în formele cele mai atractive și prin mijloacele cele mai eficiente, pentru a obține „profit” (calificarea studentului pentru „piața muncii”). Legea „cererii” și a „ofertei” se aplică și în cazul predării/învățării unei perioade criminale din istoria politică și culturală a ultimei jumătăți de secol XX.

dar aridă, a istoriei perioadei. De fiecare dată și în fiecare din aceste situații, ar trebui ținut cont de decalajul de perspectivă și experiență culturală dintre vorbitor și interlocutorii săi mai tineri. Ceea ce pentru noi, profesorii, ține de domeniul evidenței, pentru un student de 20 de ani este o necunoscută, un produs abstract, de laborator, un obiect amorf și opac de studiu, la fel de îndepărtat ca planeta Marte. Depinde de flexibilitatea și inteligența noastră didactică să scurtăm distanțele și să transformăm comunismul dintr-un fenomen *experimentat* într-unul *inventariat*, transmisibil fluent, fără patetism și încrâncenare.

Paul Cernat

Paul Cernat, absolvent al Facultății de Știința și Ingineria Materialelor din cadrul Politehnicii București (1995), precum și al Facultății de Litere din București (1997), masterat în Litere (1998). Actualmente este asistent universitar doctorand la Catedra de Literatură Română a Facultății de Litere din București. Coautor al volumului În căutarea comunismului pierdut (2001, Editura Paralela 45). De același autor, la Editura Polirom au apărut, în colaborare cu Ion Manolescu, Angelo Mitchievici și Ioan Stanomir: O lume dispărută. Patru istorii personale urmate de un dialog cu H.-R. Patapievici (2004), Explorări în comunismul românesc (vol. I, 2004) și Explorări în comunismul românesc (vol. II, 2005). A colaborat la volumul Viața cotidiană în comunism (coord. Adrian Neculau, Iași, Editura Polirom, 2004). A publicat împreună cu Andrei Ungureanu romanul fantasy Războiul fluturilor (Iași, Editura Polirom, 2005). Între 2000-2005 a fost redactor al săptămânalului Observator cultural.

Comunism rezidual „în negativ“

Pentru mine ca autor, comunismul românesc nu constituie doar un obiect de studiu academic; e, înainte de orice, o chestiune personală, chiar dacă se bazează pe memoria a doar 17 ani petrecuți înainte de 1989, în condițiile în care nici un membru al familiei nu a fost persecutat/condamnat politic. Experiența fondatoare, în acest caz, a fost una a fricii, o frică prematur interiorizată reflexiv, cu efecte în planul formării personalității. Cei 17 ani nu au fost bogați în experiențe directe ale sistemului (dimpotrivă), ci în eschive, refuzuri tăcute, renunțări și refugii livrești în spațiul securizant al familiei: o experiență în negativ, a golului existențial, a frustrării, a așteptării nedefinite, mereu terorizate de posibilitatea unui contact real cu represiunea despre care mi se vorbea de pe la 5-6 ani. Trăiam, de fapt, în iluzie; viața era în altă parte. Teama de socialismul real a mers, până la un punct, în paralel cu teama de real și de

socializare (pe care le percepeam, genuin, infestate de agenții Sistemului). Iar teama de moarte (de aneantizare totală, definitivă) ce însoțise primele explicații primite în familie despre natura represivă a regimului pornea – asemenea ateismului oficial – de la premisa inexistenței lui Dumnezeu și a vieții de apoi. După 1990, am înțeles însă că această experiență a captivității mentale, pe care o consideram – cu naivitate adolescentină – profund atipică, avea un grad important de reprezentativitate psiho-socială și „mentalitară”. Comunismul târziu fusese privit de pe margine de către un personaj disimulat, retractil și anonim, care își asumase conștient – nu fără o doză de cinism întors – rolul fraierului timid și nepriceput spre a se putea sustrage cât mai bine socializării comuniste și spre a se situa, astfel, într-un punct „ideal” de observație pentru mai târziu (v., în acest sens, escul autobiografic *Supraviețuirea sub un clopot de sticlă* din volumul colectiv *O lume dispărută. Patru istorii personale urmate de un dialog cu H.-R. Patapievici*, realizat împreună cu Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir, Editura Polirom, 2004). În mod oarecum similar, adulții anilor '80 refuzau solicitările periodice privind intrarea în partid cu argumentul – de o imbatabilă politețe – al inaptitudinii: „nu sunt pregătit”.

„Victoriile” mele împotriva regimului au fost victorii prin neprezentare. Nu am fost făcut pionier, ca atâția alții, la Doftana sau la un alt loc sacru al regimului; nu am participat la nici un spectacol de recitări patriotice și revoluționare (singura poezie recitată pe o scenă a fost o inofensivă fabulă de George Topârceanu); experiența mea „corală” s-a terminat, lamentabil, înainte de a intra în prima fază a unui concurs municipal; am reușit, cu greu, să mă fac respins la preselecția pentru un concurs de desene comuniste organizat sub egida UNICEF; nu am fost selectat pentru nici unul dintre megaspectacolele festiviste de pe stadioane; nu am participat la nici o acțiune publică (mitinguri, marșuri, întâmpinări la aeroport, Plugușor ș.a.m.d.), nici la Festivalul Național „Cântarea României”, nici la Daciadă (forme așa-zis unificatoare ale culturalizării comunist-autohtonice de masă); nu am fost trimis să lucrez – asemeni altor tineri – pe nici unul dintre șantierele patriei; cu excepția câtorva ani în care am îndeplinit, formal, funcția pionierească de „comandant de grupă”, nu am participat decât decorativ la îndatoririle obștești ale elevilor, inclusiv ca utecist; singurele manifestări ritualice de la care nu am putut să mă sustrag au fost epuizantele exerciții de instrucție cu saluturi de „la careu”, de la „drapel” și cântecele

revoluționare de la începutul orelor; nu am participat la nici unul dintre concursurile de creație literară, nu m-am produs cu texte la nici un cenaclu și nu am publicat absolut nimic, în mod deliberat; la cele mai multe dintre orele de PTAP (Pregătirea Tineretului pentru Apărarea Patriei) am lipsit motivat de o scutire de sport obținută pentru o boală imaginară; am asistat indiferent la orele de informare politică; la orele de atelier sau de practică industrială am fentat munca, la fel ca toți colegii mei, mituind maiștrii prin chetă cu inevitabilele sticle de votcă, iar experiența obligatorie a practicii agricole a fost, în cazul meu, una cu totul modestă; pe de altă parte, nu am spus niciodată în public un banc politic periculos, nu am spus nimănui în afara familiei că ascult posturi de radio occidentale și nu am pronunțat decât silit de împrejurări numele (pe care-l resimțeam drept tabu) al lui Nicolae Ceaușescu. Pe de o parte, îmi imaginam că am reușit să „fentez”, în bună măsură, *praxis-ul* comunist prin cultivarea încăpățanată și etalarea ostentativă a propriilor *inaptitudini*. Pe de altă parte, mi-am secretizat *de frică* anticomunismul deprins în familie și întreținut prin ascultarea consecventă a postului de radio „Europa liberă”. Un exercițiu, aş spune azi, de *infantilizare voluntară*. Și, totodată, un exercițiu de interiorizare involuntară, schizo-paranoică, a paranoiei regimului exprimat prin ambiția infantilă și fanatică de a evita orice expunere propagandistică – presupus „maculantă” – și orice participare la „acțiunile” colective și publice destinate copiilor, în speță elevilor. Resimțeam integrarea politică în colectiv ca pe o formă de moarte psihică, ireprezentabilă, ca pe o formă de anihilare a propriei identități sub ochiul atotcunoscător al lui Big Brother. Iar sustragerea, conservarea libertății interioare eretice, era trăită ca o victorie personală împotriva omniscienței Marelui Adversar. De cealaltă parte, elevii care voiau „să se afirme”, să fie apreciați și premiați, trebuiau să își dirijeze calitățile (poetice, muzicale, artistice în general) în sensul integrării în sistem, mergând de la simple vecinătăți politice (prezente în antologii și reviste așezate sub semnul roșu al partidului și al secretarului său general). Normalitatea era să-ți trăiești viața cât mai apolitic posibil, integrându-te în sistem fără să-ți pui probleme. Or, refuzând tacit regula jocului, sustrăgându-mă sistematic, străduindu-mă să înțeleg cât mai mult *din afară* mecanismele lumii în care trăiam și pe care o refuzam, eram departe de a deveni un „apolitic”; dimpotrivă, mă politizam și mai tare, dezvoltând o intensă ură (inavuabilă) împotriva regimului; iar viața mea ajunsese, la un

moment dat, să fie ritmată de programul zilnic al audierii – preț de câteva ore – a postului de radio „Europa liberă”. Cu alte cuvinte, cu adevărat anormal eram eu, nu cei care acceptau fără probleme de conștiință participarea la mascarada oficială, distrându-se pe seama ei și profitând de ea, trăindu-și viața în pofida ei. Cel mai dezagreabil aspect era, în ce mă privește, conștientizarea supravegherii permanente și omniprezente – inclusiv a copiilor de către copii – și a prezenței unei plase enorme de informatori și colaboratori ai Securității care „proteja” întreaga viață socială: de la vecinii de bloc la colegii de serviciu ai părinților. Drept urmare, energia ofensivă de afirmare specifică vârstei adolescenței avea să fie deviată, printr-o inversare psihologică, în vederea unei „apărări permanente”. Încercarea – încă o dată: paranoică, fanatică – de a îmi proteja etanș pentru mai târziu interioritatea anarhic-contestatară de orice privire iscoditoare din exterior nu era doar o expresie copilărească a „gândirii captive”, ci și o formă de interiorizare piezișă a autarhiei specifice ultimului deceniu al regimului Ceaușescu: dacă la suprafață etalam tot felul de lașități, stângăcii și ipocrizii cămeleonice, identitatea profundă era secretizată schizoid, suspicioasă, mereu în defensivă față de ceilalți (care, după formula lui Sartre din *Huis clos*, reprezentau – fie și la modul potențial – „Infernul”). În condițiile în care instinctul de conservare și de adaptare camuflată la mediu se hipertrofia, regula de aur era să nu ai încredere în cel de lângă tine. *Homo homini lupus*. În practica socială, normele morale tindeau să devină simple mofturi pentru fraieri, pentru cei nepregătiți sau pentru cei dinainte învinși în lupta pentru existență. Iar cei care credeau cel mai puțin erau înșiși propovăduitorii lor oficiali. La urma urmei, membrii nomenclaturii de partid și ai Securității (laolaltă cu colaboratorii lor de toate nuanțele) se bucurau de acces la produsele „consumiste” ale sistemului capitalist repudiat, în vreme ce o bună parte a populației sărăcite și marginalizate – care, într-o democrație liberală ar fi votat probabil cu partide de stânga – visa, bovaric, la o mântuire iluzorie prin avantajele interzise ale capitalismului (în speță, prin mirajul hedonist, consumist al acestuia și prin presupusa libertate nelimitată de expresie). Un alt efect pervers al sistemului a fost – pe lângă gigantismul industrializant, producător de ingineri pe bandă rulantă – intoxicația livrescă, refugiul în și supraviețuirea prin cultura înaltă, fenomen compensatoriu cu efecte uneori benefice în planul creației literare, dar și cu numeroase devieri către patologia socială (delir paranoic de grandoare culturală, inflație poetico-propagandistică fără

precedent ș.a.m.d.). Așa cum complexe de inferioritate economică față de Occident au generat industrializarea forțată, „mamuții” industriali transformați în detașamente cvasi-militarizate ale clasei muncitoare, frustrările culturale s-au tradus fie prin protocronism (exaltând presupuse priorități autohtone în toate domeniile), fie prin complexul de superioritate al „rezistenței prin cultură” și prin reprezentarea Estului ca ultim și adevărat păstrător al mării culturi umaniste europene, devalorizate în Occidentul relativist, consumist și „neobarbar”, fie prin forme postmoderne de bovarism occidentalist.

Micul excurs autobiografic de mai sus poate părea ușor fastidios. Ceea ce îmi propun să arăt pornind de la datele lui particulare este faptul că efectele comunismului asupra mentalului individual și, prin extensie, colectiv nu au fost doar – poate nici măcar în primul rând – cele scontate, declarativ, de propaganda absolutist-ideologică a regimului (spre exemplu, încurajarea unor valori precum: cutezanță, dărzenie, onoare, cult al muncii și al datoriei, abnegație, spirit de sacrificiu pentru colectivitate, grijă pentru om, eroism, idealism, egalitate ș.a.m.d.), ci opusul, negativul acestora: cinismul absolut, autoritarismul discreționar, legea junglei și eliberarea unor vechi resentimente „înghețate”/surdinizate de regim. Strategiile de supraviețuire, de „rezistență” la presiunea sistemului s-au dovedit a fi, nu de puține ori, contraproductive, cu efecte nocive în condiții de libertate politică, bune de studiat ca material didactic de psihologie post-traumatică. Căci, orice s-ar spune, „omul nou” produs de și în comunismul românesc nu a fost decât în parte mankurtul sau indoctrinatul heuripist devotat trup și suflet cauzei revoluționare. La fel de „modelați” – chiar dacă în negativ – au fost și mulți dintre cei care pretind a-și fi conservat normalitatea împotriva injoncțiilor regimului.

Perioada de treptată degradare a regimului Ceaușescu – anii 1977-1989 – s-a tradus, cum spuneam, printr-un proces de pozitivare a valorilor „negative” și de negativare/compromitere a valorilor „pozitive”, „înalte”. Literatura epocii oferă câteva imagini emblematică – din păcate, puțin cunoscute – ale acestei stări sociale de fapt: inadecvarea muncitorului „idealist-comunist” în raport cu regimul din nuvela *O fereastră către clasa muncitoare* a lui Norman Manea, distopia delațiunii omniprezente din romanul *Comisia specială* de Ion Iovan sau interviurile grotești cu oameni ai muncii din volumul *Rebarbor* al lui Alexandru Monciu-Sudinsky. Folclorul bancurilor politice și al sloganelor subversive aflate în circulație pe

atunci condensează expresiv o întreagă mentalitate dominantă. „Bișnița” și micul trafic de frontieră (forme chircite ale unui pseudo-capitalism de nișă), mituirea/coruperea indivizilor socialmente utili în vederea asigurării unei supraviețuiri cât de cât suportabile (de la profesori și medici la vânzători și mecanici auto), delațiunea, servilismul și angajamentul propagandistic ca forme de ascensiune socială și de acces la privilegii (oricât de relative), „învârteala” ca mod de a te „descurca” în labirintul vieții, simularea și chiulul/sustragerea ca strategii de rezistență la munca forțată (numită, pompos, de către regim „voluntară” sau „patriotică”, deci ideal dezinteresată, opusă prostituării capitaliste „pe bani”), mentalitatea cinică și comodă de asistați („noi ne facem că muncim, ei se fac că ne plătesc”), ipocrizia ca normă de viață („zi ca ei și fă ca tine”, reluare, pe coordonate comuniste, a tradiționalei formule emise de soția polițaiului Ghiță Pristanda din piesa lui I.L. Caragiale: „Ghiță, Ghiță, pupă-l în bot și papă-i tot”), valorizarea pozitivă a hoției și incorectitudinii („cine fură și nu-l prinde are tot ce vrea/cine-i harnic și muncește ori e prost, ori nu gândește”), egoismul rapace, invidia resentimentară („să moară și capra vecinului”), iresponsabilizarea indivizilor reprezentau, deja, atitudini generalizate de rezistență oblică la sistem. Aceste altminteri străvechi obiceiuri premoderne, înfloritoare la Porțile Orientului de pe vremea vasalității față de Imperiul Otoman, au fost potențate până la absurd, printr-un efect pervers specific, de către sistem. Încercând să le impună cu forța, comunismul a sfârșit prin a delegitima multe din „idealurile” iluministe ale modernității.

De fapt, comunismul – un totalitarism prin excelență duplicitar și automistificat – ar trebui studiat pornind nu atât de la ideologia și propaganda oficială, ci de la realitatea socială a funcționării sale. Potrivit istoricului și politologului Daniel Barbu – a cărui teză are în vedere teoriile lui Michel Foucault asupra „puterii pastorale” din *Sexualité et pouvoir*, în *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, 1994 – „represiunea, oricât de masivă și dramatică a fost în anumite etape, nu a funcționat asemenea unei consecințe previzibile a încălcării normei de drept, fie acesta și socialist, ci ca efect al delațiunii, ca rezultat al supravegherii reciproce a indivizilor, a chemării fiecăruia în parte la vigilență și acțiune. În plus, represiunea nu a vizat decât în subsidiar eliminarea fizică a rezistențelor la putere și niciodată identificarea vinovaților de delictul de opoziție la putere. Fundamental, ciclurile represive ale puterii de tip pastoral nu urmăresc să

stabilească vinovății, ci să provoace mărturisiri, nu să oblige individul să se situeze în raport cu o normă de drept, ci să adere la adevărul puterii”. Cu alte cuvinte, în lipsa forței dreptului, ceea ce primează este dreptul forței livrate ca adevăr ideologic unic și absolut. Interogația lui Daniel Barbu este, în acest sens, legitimă șiavenită: „nu ne lăsăm cumva prinși în capcană de miturile pe care comunismul le-a fabricat și, schimbând doar termenii și sensul demonstrației, le folosim cu seninătate în continuare, cu deplină bună-credință și cu sentimentul că nu facem altceva decât să destrămăm vâlul mitologic care ne acoperă trecutul? Pe scurt, există oare mituri cu care operează atât regimurile comuniste, cât și criticii acestor regimuri? Să fie oare vorba, și pe acest plan, de un triumf perfid și postum al comunismului care ne obligă să-l privim în oglinda pe care și-a pregătit-o singur din vreme?” (Un mit al totalitarismului: colectivismul, în *Miturile comunismului românesc II* sub direcția lui Lucian Boia, Editura Universității din București, 1997).

Divorțul dintre pretenția legității „științifice”, materialist-dialectice a istoriei (înțelese ca teleologie a progresului) și utopismul de fond este constitutiv atât marxismului cât și mutației sale leniniste. Socialismul real s-a impus nu în țările industrializate și modernizate, ca etapă superioară de evoluție (cum preconizase Marx în *Capitalul*), ci în țările subindustrializate, cu deficit/retard de modernitate socială și frustrări identitare majore în raport cu Occidentul, așa cum nostalgia imperială și revanșismul au alimentat ascensiunea regimului fascist al lui Mussolini și, respectiv, a hitlerismului în Germania wilhelmiană. Ambele totalitarisme s-au născut, în definitiv, ca reacții „în oglindă” la criza de autoritate și de legitimitate transcendentă a modernității burgheze. În cazul comunismului românesc, ocultarea parțială a istoriei și remodelarea ei în conformitate cu exigențele ideologiei de partid și de stat s-a bazat, în bună măsură, pe instrumentalizarea complexelor identitare (resentimente antioccidentale în prima fază, ulterior și antimaghiare, antisovietice și antisemite, complexe de națiune mică, periferică, aflată „în calea tuturor răutăților” etc.).

După unii sovietologi, regimurile comuniste au însemnat tot atâtea încercări de modernizare accelerată a țărilor est-europene „în curs de dezvoltare” (și, în particular, a Rusiei), imposibil de realizat prin alte mijloace decât cele ale mobilizării totalitare de masă. Și, totodată, un răspuns specific la pretinsa amenințare „colonială” a Occidentului capitalist. În fapt, imperativul modernizării și al

dezvoltării industriale accelerate a avut drept efect o etatizare și o resurrecție a mentalităților premoderne, tribale sau feudale, active încă la nivelul unor largi segmente ale societății. Potrivit lui Sorin Alexandrescu, „Ne putem întreba dacă rezultatul general nu este apariția unui Nou Ev Mediu: o cultură extrem de rafinată în spațiile rezervate – biblioteca privată și discuția acasă cu prietenii iau locul mănăstirilor de odinioară – *vis-à-vis* de involuția populației care, supusă fiind spălării creierului și lipsei de informație, își pierde valorile tradiționale fără a putea utiliza valorile unei propagande oficiale pe cât de stupide, pe atât de lipsite de simțul realității” (*O cultură a interstițiului*, traducere din franceză de Șerban Angheliescu, în vol. *Identitate în ruptură*, Univers, București, 2000, pp. 183-184). Dacă anii '50 ai secolului XX au însemnat, printre altele, o acțiune sistematică de anihilare a elitelor „vechiului regim”, anii '80 au adus o similară acțiune de distrugere a habitatului precomunist (demolările, sistematizările urbane) și de colonizare a timpului liber: „controlul numărului de copii într-o familie; socializarea sexului; reducerea programului de televiziune la trei ore pe zi, dedicate aproape integral Marelui Stăpân; socializarea divertismentului; mijloacele imense acordate festivalului propagandistic «Cântarea României» în detrimentul editării operelor de artă de valoare; socializarea consumului de artă etc. (...) Pusă în fața unui imens aparat de represiune, societății românești i-a fost imposibil să se organizeze ca societate civilă. Ea a trebuit, spre marea ei nefericire, să aleagă a doua strategie: privatizarea. Nu solidaritate sindicală, ci întrajutorare în sânul familiei și între prieteni; nu veselie în stradă, ci sărbătoare și ospitalitate în casă; nu acțiune de protest, ci retragere în aluzie și umor, în erotism și în consum și producție de cultură” (*ibid.*). Aceste fenomene de „privatizare” defensivă a existenței, efecte ale supraviețuirii în nișă, au avut în postceaușism consecințe nedorite: deresponsabilizarea, egoismul suspicios, relația defectuoasă cu spațiul public (mergând de la aruncarea gunoaielor menajere în fața locuințelor, pe stradă ș.a.m.d. până la disprețul și/sau indiferența unor intelectuali față de „plebea” care nu știe să voteze). Atomizarea socială, inhibarea germenilor de societate civilă privesc însă doar acea parte a societății care nu a acceptat să colaboreze și a încercat să „reziste” în spațiul privat. În cazul amplei rețele de colaboratori ai organelor represive și ai activului de partid, legătura socială a fost însă una deosebit de solidă, bazată pe complicități secrete și pe o disciplină de tip militar.

Una dintre insuficiențele studiilor noastre postcomuniste (explicabile în context) constă în focalizarea evasiexclusivă asupra elitelor și a victimelor. Masele de manevră, „oamenii muncii” de la orașe și sate, categoriile de adaptați la mediu și de colaboratori „patrioți”, pseudo-beneficiarii mobilității sociale din anii comunismului nu au făcut decât în mică măsură obiectul unor studii serioase, amintitele categorii fiind lăsate decocamdată pe seama publiciștilor și a literaților. Analiza documentată a relațiilor dintre intelectualii umaniști și puterea de stat, sociologia învățământului, a familiei, a aprovizionării, a supapelor și a elementelor de economie paralelă din epocă (mergând de la firmele de comerț exterior până la „bișnița” populară și diferitele forme de troc) pot oferi, la rândul lor, elemente prețioase cu privire la funcționarea reală a societății socialiste.

Un mecanism specific al regimurilor comuniste europene și, în particular, al comunismului românesc a fost dubla injoncțiune (cunoscută în psihologie sub denumirea de „double bind”) utilizată la modul dialectic. Așa cum în anchetele Securității violența anchetatorului „rău” era urmată, îndeobște, de persuasiunea liniștitoare a „anchetatorului bun”, etapa *instaurării*, a represiunii, a captării energiei păturilor resentimentare sau marginalizate și a terorii „pedagogice” din perioada 1948-1964 (având drept obiectiv disciplinarea socială și anihilarea opoziției politice reale sau potențiale) a fost urmată de o etapă a *consolidării* bazei de mase (așa-numitul „dezgheț” poststalinist): o pseudoliberalizare legitimistă vizând recuperarea „unificatoare” a tradițiilor naționale valorificabile și atragerea opozanților deja disciplinați prin frică și oportunism adaptativ. „Generozitatea” circumstanțială a regimului (devenit, între timp, „comunism de omenie”, „umanist socialist”) era menită să stimuleze recunoștința victimelor eliberate. Mișcarea de revoluție a Sistemului va fi dublată astfel de abile mișcări de rotație – nu numai a cadrelor. Treptat, odată cu „naționalizarea” doctrinei, rolul conducător al Partidului comunist va fi luat – în practică – de rolul conducător al aparatului represiv, bazat pe supravegherea generală, „circulară” a omului de către om: o comunitate a supraveghetorilor, acționând ca filtru de selecție socială. Delegitimarea propagandei se va produce sub acțiunea combinată a falimentului economic și a pierderii competiției cu blocul occidental la nivelul culturii „de

consum”/a divertismentului, iar efectul pervers al acestei delegitimări, în cazul României, a fost compromiterea unor valori constitutive modernității în ansamblu, nu doar doctrinei comuniste. Rămâne încă de analizat capacitatea sistemului de a-și înscena nu doar propriile metamorfoze, ci și propria dispariție, cu fabricarea oportună a eroilor salvatori de rigoare.

Horea Poenar

Horea Poenar, absolvent al Facultății de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj în 1996. Autor al monografiei critice Cristian Popescu – filmat de îngeri (Aula, Brașov, 2001) și al volumului de teorie literară O plimbare de dimineată pe strada Servandoni. O teorie a atitudinii critice (Limes, Cluj, 2003). Doctor în filologie cu o teză de estetică fenomenologică. Director al revistei Echinox din 2001 și coordonator al Dicționarului Echinox A-Z. Perspectivă analitică (Tritonic, București, 2004).

Țara nevinovată și neînțeleasă

Stereotipiile puterii

Discursurile oficiale, propagate de instituții sau de persoane aflate în interiorul unor structuri de putere, se formulează cel mai ușor și cel mai des prin intermediul unor stereotipii. Societatea e organizată prin repetarea acelorași convenții și modele de comportament precum și prin credința cât mai multora în clișee. Coeziunea socială și posibilitatea de funcționare a unor grupuri ierarhice – cum este orice organizare statală ce trebuie să legitimizeze poziția privilegiată a unora și cea defavorizată a altora – sunt posibile prin prejudecăți ce nu sunt puse în discuție, ci acceptate firesc și direct, fără nici o perspectivă critică. Democrația doar în ochii celor naivi scapă unui asemenea sistem de stereotipii. Puterea, indiferent de despotismul sau liberalismul ei, se bazează, în esență și din start, pe afirmații și structuri de gândire false nu pentru că ar fi opuse unei gândiri autentice, ci pentru că unica lor valabilitate este funcțională și se regăsește în faptul că permit puterea, o dezvoltă și construiesc prin intermediul ei un sistem de retribuții și pedespse care o menține.

Stereotipiile puterii (sau de percepție, de legitimare a puterii) nu se împart, așa cum credea Gadamer că se întâmplă cu prejudecățile, în pozitive (care fac posibilă înțelegerea) și negative (care obstrucționează înțelegerea). Ele intră în acea zonă a mentalității care este apropiată de acțiune sau pe care, la un alt nivel, se bazează

acțiunea (la care un individ participă sau este supus), zonă ce nu mai răspunde distincției pozitiv-negativ. Unicul ei sens este acela de a propune și păstra ierarhii pragmatice și eventual, în zona cea mai liberală a unei societăți, de a permite schimbarea pozițiilor individuale în interiorul și sub veghea unui sistem. Democrația construiește, la fel ca modelul modernist al Universității, un mit pozitiv, înglobant și care își anunță propria superioritate. O mare narațiune, cum ar spune Lyotard, însă una construită nu atât printr-o depărtare de orice referință, printr-o ruptură între origine și reprezentare, ci una care, nemaiputând justifica propria forță pe o structură a originii, necesită o acceptare (generală) a funcționării proprii într-un alt mod. Marile narațiuni sunt doar uneori construite din stereotipii. Puterea democratică însă, lipsită de miturile societăților autoritare, construiește prin stereotipii. Acceptarea puterii, supunerea și protejarea ei, se fac nu datorită unor modele transmise prin educație, prin canale media, ci se bazează pe stereotipii de identitate și de acceptare pe care un grup își justifică existența.

Stereotipii de identitate și de acceptare

Constituirea grupurilor într-un mod *dialogic* este rară și, la nivelul societăților, aproape inexistentă. O constituire dialogică poate fi găsită uneori în zonele culturale, acolo unde fiecare individ intră în jocul de limbaj cu un orizont propriu de identitate obținut în urma unei (auto)critici atente și a unei reducții (aproape husserliană) mereu reluată. În acest fel, dialogul nu avansează prin confirmări, prin relații de continuitate, ci prin discontinuități ce sunt luate ca atare și permit o acceptare avansată a alterității și, astfel, a libertății. În asemenea grupuri dialogice, puterea nu se poate manifesta, în orice caz nu pe zone largi și nu cu o eficiență de care discursul ei are nevoie. Grupurile dialogice sunt grupuri autentice în care locul stereotipiilor este luat de spațiul diferenței. Ele nu se pot exprima în exterior decât în modul în care o fac în interior; nimic nu poate fi impus, nu există un model, un mit, o narațiune pe baza căreia grupul să acționeze asupra celor care nu fac parte din el. Grupul nu poate pretinde nici măcar o reputație; lui nu i se poate acorda o poziție. El nu are un loc. Dialogul nu are un *loc*. În clipa în care l-ar avea ar prinde rădăcini stereotipe. Ar lucra după legile confirmării. De aceea nu trebuie confundate aici, într-o asemenea definiție, așa-zisele

grupuri culturale (uneori extinse până la nivelul de școli sau colegii speciale) apărute după 1989 în România. Ele nu sunt grupuri de dialog nici când se autointitulează ca atare; rațiunea lor este una de *locuire* și, astfel, de legitimare, de reputație, de rampă de lansare socială. Omul de cultură român este educat într-o cultură a puterii ce se reflectă sau este chiar vertebrată de o mentalitate a superiorității. Grupul cultural în România este o simplă căutare de legitimare a unei superiorități fără de care omul de cultură român nu are identitate. Identitatea intelectualului român este una de *poziție*. Modelul său de definire este unul ce privilegiază confirmarea și, în acest fel, folosește și acceptă stereotipul în toate formele sale. În acest fel, intelectualul român nu iese din regulile de manifestare ale societății în care trăiește, o societate bazată aproape complet pe modele ale identității prin confirmare și acceptare.

Într-un dialog autentic identitatea este mai mult o metaforă ce acoperă fluiditatea poziției proprii. Identitatea dialogică se construiește întotdeauna în legătură și raport cu alteritatea (firește, nu este vorba nici de un control din cealaltă parte; raportul nu este unul ce implică în vreun fel controlul, la fel ca și înțelegerea autentică a unei opere de artă, spre exemplu). Dar în cea mai mare parte (și, în spațiul românesc, aproape în totalitate) grupurile se constituie nondialogic. În felul acesta puterea se poate manifesta mult mai simplu, mult mai rapid, iar individul poate accede mult mai ușor în poziții privilegiate. Structurile grupurilor românești (de la partide la cercuri culturale la sindicate și instituții) sunt structuri ale continuității pentru că permit grupului să se înscrie în niște structuri mai mari ale puterii, în care locul său este admis de sistem și evoluția grupului este una legiferată de acesta. O asemenea mișcare se petrece inclusiv în spațiul cultural și este vorba de o cultură a controlului, a puterii. În spațiul unor asemenea grupuri, intelectualul român își configurează identitatea individuală, mereu în dependență cu confirmarea dinspre grup (și, mai departe, dinspre sistem) și legitimarea prin reputație. De aici provin atât succesele, cât și frustrările intelectualului român. Spre exemplu, în spațiul românesc recent, continua confirmare și/sau critică a lui H.-R. Patapievici (ca personaj cultural și ca poziție de putere) provine din pozițiile ocupate în astfel de grupuri. Intelectualul Patapievici e atacat de cele mai multe ori pentru că ocupă o poziție de putere culturală pe care mulți intelectuali ajunși la peste cincizeci de ani (intrați cu greu în universități după 1989) consideră că o merită ei și o revendică pentru sine. Exemplele pot

continua: o polemică din 2004 între grupul Andrei Pleșu – Gabriel Liiceanu și Adrian Marino se baza în esență pe faptul că cele două părți țineau de grupuri culturale ce nu se confirmau reciproc. Într-un alt caz, apariția în 2004 a *Dicționarului Echinox* produce în spațiul grupării câteva critici agresive pentru că acest act de istorie literară își permite să nu confirme statutul pe care unele persoane îl pretind pentru sine. Cultura română nu este o cultură dialogică. Ea este viciată de stereotipii și dominată de înțelegeri ale identităților celor aflați în joc după mentalități de acceptare și de apărare. Ea este o cultură ce își refulează constant marginalitatea și lipsa de relevanță în exterior, o cultură aflată mereu în defensivă (chiar și atunci când cea mai bună apărare devine atacul agresiv). Spațiul cultural românesc este unul mai degrabă *virtual* în care se joacă niște roluri minore. Lipsindu-i lecția fundamentală a dialogului autentic (ce implică, repet, renunțarea la identitățile bazate pe apărare și confirmare), culturii române îi lipsește și lecția reală a valorii. Dar, firește, cazul culturii române nu este izolat și falimentul ei nu este unul singular.

Democrația virtuală

Sistemul democratic al României este în întregime unul virtual și el este reflectat la aproape fiecare nivel. Regulile legitimării și acțiunii sunt mimate doar pentru a ascunde (cu mare dificultate, de cele mai multe ori) nerespectarea lor la nivelul realmente important. Spectacolul trist al lumii politice de după 1989 nu face decât să accentueze imaginea sistemului bolnav în care trăim. Jocul virtual însă e păstrat (apărat și confirmat) la foarte multe nivele. Dacă până în 1996 mulți români aveau impresia că dinspre Opoziție ar putea răsări o manifestare autentică a interesului social și politic, după această dată a devenit evident că distincția opoziție-putere în România este una falsă ce se reduce la nivelul *poziției* oamenilor și la persoanele aflate în joc. Diversele grupuri politice perpetuează același sistem de stereotipii și redistribuie aceleași locuri. Farsa nu se reduce la această zonă. Din nefericire, prin reșezarea mass-mediei românești după interese de grup, economice și politice, boala sistemului este extinsă și apărată de așa-zișii analiști politici. România este invadată, zi de zi și noapte de noapte, de figurile crispate și superioare ale unor indivizi ce ascund, în spatele unei încărcături masive de discursuri pline de clișee performate deseori agresiv, propria modalitate de confirmare a sistemului. Presa românească joacă la rândul

ei roluri și toate pozitive pentru sistem, putere și stereotipiile unei mentalități necesare pentru a menține poziția privilegiată a unora. Cel mai important rol al presei a devenit în ultimii ani acela de a menține aparențele democrației. Este foarte posibil ca unii dintre oamenii de presă din România să facă acest lucru cu o anumită inocență. Dar puterea se bazează în primul rând pe inocența celor care sunt formați de stereotipii pe care nu le conștientizează (pentru că există, firește, unii care folosesc conștient stereotipul, știind foarte bine ce pot obține de pe urma acestui uz – a se vedea cazul atitudinii naționaliste ce adună voturi sau spectatori etc.). Omul de presă din România are, însă, ca și omul de cultură, propria slăbiciune: punctul său fragil, de care sistemul puterii profită din plin, este constituirea identității după același model al confirmării și acceptării. Al reputației și al poziției. Periculos pentru observatorul din exterior este că aceste legitimări false sunt bine disimulate atunci când omul de presă (sau cel de cultură) este într-o poziție importantă, satisfăcătoare pentru propriile interese, pentru că atunci echilibrul dintre așteptare și confirmare elimină frustrarea. Abia în momentul în care acest echilibru nu există (atunci când analistul sau intelectualul simte că nu are poziția pe care o merită) disimularea încetează să mai fie eficientă și ies la iveală, datorită frustrărilor tot mai greu de controlat, interesele de poziție ale celor în cauză. E sugestivă reacția lui Ion Cristoiu după 1996 când nu i s-a oferit conducerea Televiziunii Române. La fel, cazul intelectualilor români care atacă pe unde pot poziția și situația lui H.-R. Patapievici sau a lui Mircea Cărtărescu etc., fără ca asta să însemne că Patapievici sau Cărtărescu ar fi, în vreun fel, personaje neapărat pozitive în aceste polemici (poate că ei doar disimulează foarte bine propriile sisteme de legitimare, fiind în poziții în care echilibrul așteptare-confirmare este atins).

Cineva e mereu vinovat

România este o țară în care alteritatea e gândită, la nivelul stereotipiilor, drept locul tuturor relelor. Pentru omul de cultură e de vină mereu altul care a luat premii în locul său, altul care e mai adulat, mai lingușit etc. Pentru omul politic greșeala e mereu în altă parte: s-ar putea face o interesantă analiză a politicii românești de după 1989 după acest sistem al culpei – de la modelul mereu reiterat al moștenirii, prin cel al prostimii electoratului, până la cel al

intereselor internaționale etc.

Sunt atinse extreme care, chiar și în spațiul românesc (spațiu foarte permisiv pentru stereotipii, până acolo unde sistemele sunt în cea mai mare parte construite pe acestea), sunt greu de înțeles și digerat. Într-un reportaj de televiziune ce relatează un accident (în timpul unei furtuni pe o stradă din București un copac se prăbușește brusc și ucide un elev aflat în trecere) unicul interes al reporterei, interes repetat agresiv prin întrebări adresate părinților copilului, directorului școlii unde acesta învăța, primarului de sector, martorilor oculari și prietenilor tânărului, era căutarea unui vinovat, posibilitatea de a putea localiza o culpă undeva. În momentul în care părintele copilului rămâne stupefiat de o asemenea întrebare, reportera, cu o siguranță de sine ce o transforma în deținătoare a unor adevăruri greu accesibile celorlalți, insistă: „trebuie să fie un vinovat! Cineva a murit!”. Iată cum nu doar ne este greu să acceptăm vreo culpă proprie (în România nu există demisii oneste, explicate prin erori asumate, ci doar demisii de conjunctură în care cel care pleacă acuză faptul că nu este înțeles sau că a fost obligat sau că nu era în locul potrivit la timpul potrivit), ci este imposibil să acceptăm o lume în care pentru nemulțumirile și catastrofele proprii nu există cineva vinovat. În sport, de fiecare dată când o echipă românească pierde un meci, cineva, altcineva este de vină: arbitrul, terenul, vremea, interesele altor națiuni etc.

Dacă politica, presa sau cultura sunt zone în care stereotipiile sunt disimulate într-o anumită măsură (mai mare sau, de cele mai multe ori, mai mică) există câteva zone unde acestea se prezintă aproape nude, în toată agresivitatea lor. Sportul este una dintre acestea, în special datorită faptului că mentalitatea românească vede ca normală identitatea dintre sport și națiune. Sportul este național. El a încetat să mai fie un joc, el devine o strategie de confirmare și acceptare la nivel național, strategie ce înlocuiește sau suplimentează deficiențele și limitele celorlalte strategii: cea politică (tindem uneori să înțelegem că în spațiul mai larg al politicii internaționale, importanța României este minoră, aproape inexistentă, deși există încă exemple ce merg în cealaltă direcție – printre care inocența lui Traian Băsescu că ar putea exista o axă Washington-Londra-București în care România să aibă un rol), cea culturală (deși, firește, mai credem încă în faptul că am avea scriitori demni de Premiul Nobel, sau încercăm cu disperare să recuperăm pentru spațiul național intelectual sau artiști care s-au impus pe alte meleaguri ca și cum succesul lor s-ar datora într-o măsură importantă faptului că sunt,

într-un fel, români), cea socială (deși nu ne recunoaștem, decât în rare momente de luciditate, în țiganii care taie lebede în Viena, în românii infractori din Anglia, în grupurile ce culeg căpsuni în Spania etc.). Sistemul românesc al identității naționale nu este, în nici un caz, unul dialogic. El este, după structura confirmare-acceptare, unul al mizelor. România își caută o identitate nu după strategia diferenței, ci după cea a superiorității. Undeva, într-un domeniu, trebuie să fim superiori. Trebuie să avem un talent care să ne facă speciali, să ne ofere o reputație demnă de invidiat, de lingușit. Și, deoarece aceste confirmări și lingușiri nu vin (ci, dimpotrivă, textele despre România, indiferent de domeniu, sunt dure și negative), ni le dăm singuri. Modelul Revoluției a ținut câțiva ani, până când l-am distrus complet și pe plan politic nu am reușit să-l înlocuim. Modelul autovictimizării s-a dovedit controversat: ne place să anunțăm lumea că suntem năpăstuiți, ni se întâmplă catastrofe (reportajele despre inundații sunt senzationaliste, apocaliptice, ca și cum Dumnezeu ar alege, dintre toate țările, România pentru a-și vărsa năduful) și ni s-au întâmplat dintotdeauna în istorie (noi, românii, aici la intersecția intereselor a trei mari puteri etc. care nu ne-au lăsat niciodată în pace), dar ne doare faptul că n-am fost niciodată puternici sau ne sperie ideea că uneori s-ar putea să fim acuzați chiar noi de ceea ce ni se întâmplă (reportajele despre starea orfelinatelor din România sau despre copiii străzii le refuzăm și uităm imediat). Există, însă, modelul sportiv, unde, firește, românii sunt geniali. Nu există comentator sportiv sau analist sau jucător român care să nu știe și să afirme ca un adevăr incontestabil că jucătorul român este superior tehnic altor jucători. Românii sunt combinativi, tehnici, inteligenți. Dacă terenul nu este de calitate, acest fapt nu poate dăuna decât românilor, pentru că ei știu să paseze mai bine. Această credință în superioritatea românilor e atât de adâncă, încât ea nu este pusă niciodată la îndoială. Un adversar nu domină niciodată o echipă românească pentru că joacă mai bine, ci pentru că echipa noastră a ales (sau a fost obligată de orice alte motive decât cele care ar recunoaște superioritatea adversarului) să joace mai prost. Când echipa Steaua pierde un meci în fața echipei engleze Middlesbrough, fiind dominată copios de adversar, toată presa românească se întreabă, cu o credință ce depășește orbirea și atinge limitele dogmei, de ce a ales echipa românească să se retragă în apărare și să-l lase pe adversar să domine. Dincolo de sport și practică indiferent de domeniu, românii găsesc o poziție securizantă în cea a victimei, până acolo unde, de la infractorul

trimis cu un avion acasă și până la intelectualul care crede că nu a fost recunoscut de Occident cum i se cuvenea, aceștia își atribuie un statut de *neînțeleși* și *nevinovați*. Uneori apar liste de semnături la care se aliază numeroși intelectuali naivi, prin care întreaga nație protestează împotriva acestor eliminări considerate, din start și fără nici o analiză, nedrepte. Explicațiile pentru asemenea orbiri analitice și pentru asemenea ridicoli eroi naționali există, dar sunt greu de acceptat. De fapt sunt imposibil de acceptat, pentru că ele implică năruirea întregului castel de cărți. Ele implică rostirea chiar și șoptită a observației că poate și la acest nivel s-ar putea să nu fim mai buni decât alții. Că poate atunci când un român este dat afară de o instituție străină există motive, dincolo de nerecunoașterea superiorității și calităților noastre. Ele implică așadar conștientizarea stereotipiei. Pasul necesar, binecuvântat al lucidității. Un pas ce ne-ar elibera, chiar și parțial, de clișeele de mentalitate în care suntem prinși. Cine să-l facă însă?

România nu există

Încă un exemplu, venit și acesta din zona sportului. La un moment dat, într-o competiție europeană importantă, două echipe românești ajung într-o fază superioară. Tragerea la sorți efectuată de forul european (UEFA) produce un meci între cele două. Reacția mediei românești la acest fapt atinge zonele unei adevărate paranoia. E mai puțin important că toată presa comercială, ghidată până la urmă de criteriul audienței și acesta din urmă de fascinația pentru senzațional caracteristică unei culturi mici, acuză instituția europeană de înșelătorie și măsluirea tragerii la sorți (pentru ca, firește, cele două echipe românești să nu poată avansa amândouă mai departe, ceea ce nimeni nu-și pune problema că nu s-ar fi întâmplat dacă nu ar fi trebuit să joace împreună). Ceea ce devine grav și în același timp extrem de grăitor despre sistemul societății românești și nu numai despre mentalitatea românului este că Televiziunea Națională transmite, fără nici o glumă, un reportaj în care prezintă modalitățile în care tragerea la sorți a putut fi măsluită, pașii exacți necesari pentru ca rezultatul să ducă la această defavorizare a României (pentru că echipele de fotbal reprezintă națiunea, ele sunt, nu-i așa, dovada superiorității noastre etc.).

Naționalismul a dăunat enorm (și o face în continuare) societății

românești. Statutul de cultură marginală, insignifiantă n-a putut fi acceptat nici un moment. Acest fapt nu ne-a permis constituirea unei identități proprii autentice. Absența unei lucidități critice, incapacitatea de a percepe jocurile de limbaj altfel decât jocuri de putere au făcut imposibilă apariția unei diferențe naturale, dialogice. În spiritul unei culturi mărunte am preluat ierahiile culturilor mari în care am încercat apoi să avansăm și să pretindem recunoaștere. Cineva spunea că atunci când englezii au inventat parlamentul, din păcate pentru noi nu s-au gândit că după câteva sute de ani îl vor folosi și românii. Pe de altă parte, rescrierea istoriei românești astfel încât să ne convină, să ne pună într-o lumină superioară nu s-a sfârșit după 1989. Orbiți doar de sistemele de judecată și valorizare pe care le-am preluat de la alții, ne este imposibil să avem până la urmă o identitate proprie (națională și individuală). Ne este imposibil să aflăm ceva autentic despre noi, într-un dialog pe care nu știm să-l purtăm, pentru că încă nu am reușit să ieșim dintr-o cultură construită după modelul capriciilor copilului care nu știe să asculte (în sensul adânc al acestui cuvânt). Mai mult decât în alte zone ale lumii, singura noastră existență discursivă este una prin stereotipii.

România nu există. Ea e doar o sumă de sloganuri, de modele preluate, de frustrări și resentimente. Schimbările ei la față au fost doar succesive schimbări de măști în spatele cărora nu se află, încă, nimic. O identitate autentică se poate constitui doar dialogic, prin raportul corect cu alteritatea, un raport ce nu implică zone de control și ierarhii, după cum nu admite nici modele de confirmare și acceptare. Cultura română nu s-a prezentat încă la această primă lecție a dialogului. Nimic nu garantează că o vom face vreodată. Istoria nu cere acest lucru, tocmai pentru că identitățile și mentalitățile nu se bazează pe o origine autentică și naturală care le precede și care ar da tuturor drepturi egale. Identitățile și mentalitățile se bazează pe modele ale constituirii, oricât ar părea de paradoxal să spui că se poate construi ceva autentic (și nu reda).

România nu există. Ea s-ar putea construi.

Ioana Bot, conferențiar la Catedra de literatură română, teorie literară și etnologie a Facultății de Litere a UBB, istoric literar, poetician, traducător (din franceză, italiană, finlandeză), editor. Cele mai importante volume: Eminescu și lirica românească de azi (1990), D. Caracostea, teoretician și critic literar (1999, ed. II – 2001), Poezia patriotică românească (2001), Mihai Eminescu – poet național român. Istoria și anatomia unui mit cultural (coord., 2003), Histoires littéraires. Littérature et idéologie dans l'histoire de la littérature roumaine (2003), Jurnal elvețian (2004), Semne de carte (2004). Coordonează colecția „Mare helveticum” la Editura Limes (Cluj-Napoca). S-a specializat în poetica generală și istoria ideilor literare la universitățile din Zürich, Geneva, Roma. Profesor invitat de literatură română și teorie literară la universitățile din Florența și Roma.

Imaginea patriei în poezia lui Mihai Eminescu față cu stereotipiile criticii

Poate că stereotipurile sunt, așa cum susține Jean-Louis Dufays¹⁹⁶, partea cea mai rezistentă, în timp, a construcțiilor noastre culturale, cea care ne ajută să ne înțelegem (între noi) și – la un nivel de detaliu al fenomenului – ne permit să citim. Dar tot stereotipurile sunt cele mai susceptibile a ecrana accesul nostru la sensul literaturii, interpunându-și structurile prefabricate în ceea ce ar trebui să fie, în orice lectură, o aventură inocentă a cunoașterii. Dacă e-adevărat principiul general potrivit căruia citim o poezie ca poezie în virtutea unor prezumții culturale stereotipate (cel puțin prin uzaj), nu e mai puțin adevărat că, uneori, citim numai stereotipul care, în așteptările noastre lectoriale, preexistă noului sens. Un caz deosebit de ilustrativ al acestei din urmă situații ne este oferit de

¹⁹⁶ Jean-Louis Dufays, *Stereotype et lecture*, Bruxelles, Mardaga, 1994, passim.

felul cum este receptată (de specialiști, ca și de mediile școlare sau de publicul larg) poezia eminesciană cu tematică patriotică. Stereotipii (ideologic orientate) ale patriotismului „*comme il faut*” înlocuiesc până la alterare contururile reale ale temei, în creația unuia dintre cei mai importanți scriitori români.

Dacă Mihai Eminescu (1850-1889) este un poet remarcabil al post-romantismului european (sau al primului modernism european care a lăsat o operă extrem de vastă, marcând evoluția literaturii române din secolul următor, în schimb istoria culturii românești înregistrează, aproape imediat după moartea scriitorului, nașterea unui al doilea fenomen – ținând de aria receptării și a istoriei posterității lui Eminescu. Acesta constă din transformarea poetului („omul și opera”) într-o construcție identitară a specificului național românesc. De la sfârșitul secolului al XIX-lea și până astăzi, Eminescu este „poetul național român”; ceea ce începuse sub auspiciile unei sensibilități romantice pentru care, în general, în Europa, scriitorul (în ipostaza sa angajată, de „bard” al neamului său) avea parte de un cult laic accentuat, durează, în cazul poetului național român, mult mai mult decât ultimele limite cronologice ale perioadei respective. Recentele polemici despre o necesară „despărțire de Eminescu” (sintagma îi aparține lui Virgil Nemoianu) a culturii române (acutizate în 1998 de apariția unui număr tematic al săptămânalului de cultură „Dilema veche”, despre *Cazul Eminescu*) nu fac decât să confirme persistența unei situații în care Eminescu a dobândit o mare importanță pentru cultura românească, deoarece, în imaginea identitară pe care românii o dau despre ei înșiși ca etnie, el este „figura exemplară”, beatificat într-o construcție culturală foarte complexă și – iată – foarte durabilă. Cred că o privire atentă la aceste circumstanțe particulare este necesară tocmai pentru a înțelege mai bine greutatea mizei patriotice atribuite scrierilor sale de către posteritate (de la discursul exegetic la cel politic sau encomiastic-ocazional, gama de texte și atitudini comentatoare este foarte variată). Referirile la patrie în opera lui Eminescu au fost incluse de către comentatori în „narațiunea (noastră) majoră”, cu drept de cetate mai accentuat decât al scrierilor istoriografice, de pildă. Cât de mult din construcția acestei teme patriotice/identitare/reificante înțelege să țină cont efectiv de viziunea poetică a lui Eminescu, și cât reprezintă o extrapolare a unei ideologii străine operei sale, raportul acesta delicat între poziția de forță a comentatorului și poziția *in se* a operei literare devenite suport al

unei construcții ideologice orientate – acesta va constitui obiectul principal al paginilor care urmează.

Puțină contextualizare: „poetul național”¹⁹⁷

În procesul de mitizare la care a fost supus, inclusiv în studii literare cu virtuți exegetice, Eminescu – scriitorul a fost obnubilat de imaginea oferită de către comentatori și care vorbea mai degrabă despre națiune decât despre autorul operei utilizate ca argument. În sintagma „poet național”, atributul întrece foarte devreme în importanță substantivul – pentru că despre „națiune” este vorba, noi suntem aici, și construcția culturală pe care o numim „Eminescu” dă formă și conținut identității noastre. Iată, de pildă, cum își deschidea George Uscătescu un studiu (scris în exil, și colorat de-aceea și mai intens în mizele sale patriotice, deși prezentat ca o contribuție științifică la exegeza operei) despre Eminescu: „Noi, românii, ne găsim într-o poziție singulară față de Eminescu, alături de sufletul mare și aproape de neajuns al lui Eminescu. Este un Eminescu pe care noi îl purtăm permanent în noi, nobil simbol a tot ceea ce poate fi mai mare în întâlnirile noastre continue cu noi înșine. Dar mai este un alt Eminescu, sinteză ultimă a esenței noastre naționale, cea mai înaltă explicație posibilă a noastră. Prin acest al doilea Eminescu, este, poate, posibil să ne regăsim noi înșine și este posibil pentru noi toți, ca indivizi și ca popor... [...] Eminescu ne cuprinde pe toți, cu idealurile noastre, cu visurile noastre, cu autenticitatea Ființei noastre, cu legăturile misterioase care ne unesc, dincolo de realitatea sensibilă, cu peisajul românesc, cu alte generații, cu întreaga lume în care participăm ca unicități”¹⁹⁸. Instituit ca „explicație a noastră”, poetul

¹⁹⁷ Am analizat istoria mitizării lui Eminescu și a uzajului politic al figurii poetului național, pe larg, cu alte ocazii: Ioana Both (coord.), *Mihai Eminescu – poet național român. Istoria și anatomia unui mit cultural*, Cluj-Napoca, Dacia, 2001; Ioana Bot, *Histoires littéraires. Littérature et idéologie dans l'histoire de la littérature roumaine*, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane al Institutului Cultural Român, 2003. Întrucât consider că studiul de față particularizează pe o anumită temă (neinvestigată de mine în detaliu în volumele citate anterior) problema tratată, nu voi reveni aici asupra detaliilor cercetării realizate, limitându-mă la schițarea contextului referențial necesar.

¹⁹⁸ George Uscătescu, „Attualità di Eminescu nella cultura romana”, în *Eminescu. Rassegna semestrale di filologia rumena*, vol. I, Roma, 1967, p. 73.

național este, desigur, „interpretat” ca atare. Din nou, ceea ce este secundar – interpretarea – avea să întrecă în importanță și în valoare de adevăr ceea ce a existat mai întâi – opera acestui mare scriitor român și european de la finele veacului al XIX-lea...

De-a lungul diverselor epoci și discursuri, figura identitară a „poetului național român” a fost construită în funcție de această deplasare de accent, de-a lungul a patru linii directoare fundamentale¹⁹⁹. Ea răspunde întotdeauna unei nevoi acute de imagini/figuri identitare, urmărind logica imaginarului istoric românesc²⁰⁰. Apoi, îndeplinește mereu o funcție compensativă (de unde accentele evident defensive ale discursurilor care o propagă); ca orice mit, ea este necesară pentru a explica sau pentru a restabili un echilibru amenințat sau rupt. În al treilea rând, ea încarnează figura identitară cea mai privilegiată de imaginarul românesc: aceea a eroului mesianic, destinat să salveze românii de la o istorie pe care ei au perceput-o întotdeauna ca ostilă; ori de câte ori se realizează portretul lui Eminescu, dincolo de trăsăturile variabile (în funcție de diferitele ideologii subiacente), atributele constante sunt: arhaismul, mesianismul, autohtonismul, frumusețea fizică, profilul moral ireproșabil, postura de învins în fața realității istorice. Să observăm deocamdată numai că – în afara profilului moral – toate aceste trăsături constante sunt rezultatul unor proiecții de sens, al unor interpretări, dar nu corespund neapărat datelor obiective.

Detaliul care ne va interesa în prezentul studiu privește construcția figurii identitare a poetului național potrivit cu un model mesianic imaginar, ceea ce nu corespunde cu opțiunile (ideologice și estetice) interne ale operei eminesciene. Dimpotrivă: scrierile lui Eminescu marchează intrarea romantismului românesc în vârstă sa critică (finală), unde mesianismul anterior celebrat este descoperit (alături de alte modele) ca inoperant sau impracticabil. Cu toate acestea, cei mai fervenți comentatori naționaliști actuali ai poetului „văd” (pun ghilimele, întrucât mi se pare mai degrabă o orbire ideologică decât o vedere exegetică) în el și în opera sa un mesianism

¹⁹⁹ Ceea ce confirmă opinia cercetătorilor miturilor moderne, potrivit căreia scenariile mitizărilor sunt sărace și schematice, reitând o structură fundamentală simplă, ce răspunde unei nevoi (indicibile, poate, primitive și arhaice – în orice caz), a indivizilor și a comunităților, de reificări mitice ale propriei identități.

²⁰⁰ Despre care, v. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas, 1997.

ce se revendică, de fapt, de la un (desuet) model pașoptist anterior. Galeria de exemple este extrem de bogată; am selectat cu precădere autorii cu cea mai mare autoritate sau cu cel mai sigur impact la publicul larg. Unul dintre ei este eminescologul (*sic!*) Theodor Codreanu, ce recurge la patriotismul mesianic (*re-sic!*) eminescian pentru a dezbate supraviețuirea actuală a națiunii, confruntate cu amenințări pe cât de apocaliptice, pe atât de oculte: „Dar fără o misiune istorică, supraviețuirea românității ar fi zadarnică. Încă împăratul Traian a vrut ca Dacia să fie o redută europeană a civilizației și culturii în calea barbariei. [...] Mesianismul cultural ocupă locul întâi în ierarhia de valori a lui Eminescu. El va fi însușit de toți marii oameni de cultură ai țării... [*pentru a*] releva din nou destinul românilor de cumpănă a lumii, între un colos deșertic strivitor și o Europă indiferentă la propriul ei punct de cumpănire care-i înlesnea înflorirea în pace”²⁰¹. Foarte repede, în asemenea comentarii, devine evident că miza este în altă parte; în cazul de față, în identificarea unui respect față de naționalismul eminescian inclusiv la liderii comunismului românesc, ceea ce îi absolvă în eternitate... măcar parțial: „până și liderii programului comunist au reacționat instinctiv pentru salvarea naționalității. Doar trei exemple. Lucrețiu Pătrășcanu a căzut victimă pe altarul problemei Ardealului, ispășindu-și vina de a fi contribuit la martirizarea mareșalului Ion Antonescu și la vânzarea țării colosului de la Răsărit [*e extraordinar ce ușor se pot stabili astfel vinovații, salvatorii și victimele, cărei perfide tentații a inocenței îi cade pradă eventualul cititor cucerit de demonstrații precum aceasta! N. I.B.*]. Gh. Gheorghiu-Dej, alt prizonier al ideilor *a priori*, a sfârșit într-o zvăcnire de demnitate națională prin gestul de independență din 1964. Ceaușescu, cel mai bizar produs al naționalismului dogmatic, dictator și protectorul direct al noii „pături superpuse” – nomenklatura, a găsit un punct de sprijin în renașterea naționalității, incapabilă, însă, a merge până la capăt din pricina cruntei demagogizări a statului...”²⁰². Asemenea discursuri mitizante echivalează repede, indiferente la orice nuanțe, mesia-

²⁰¹ Theodor Codreanu, *Modelul ontologic eminescian*, Galați, Porto-Franco, 1992, p. 161. Studiul nostru nu este interesat, oricât de tentant ar fi, de relevarea fenomenelor de patologie a discursului, identificabile chiar și în asemenea fragmente mici din volum. Am discutat problema patologiei discursului eminescologic actual în Ioana Bot, *Trădarea cuvintelor*, București, EDP, 1997.

²⁰² *Ibidem*, p. 160.

nism=naționalism=patriotism=eminescianism, și o fac, desigur, pentru binele unei cauze străine lui Eminescu și operei lui literare.

În sfârșit, „poetul național” este o construcție la care se recurge pentru a spune ceea ce altminteri nu poate fi spus, un soi de indicibil al tuturor propagatorilor mitului, dorința lor de a oferi o imagine mai bună despre ei înșiși, mai liniștitoare, disculpantă, răzbunătoare. În „sarcina” patriotismului eminescian ajung să fie puse temele acute ale unor ideologii străine lui; recontextualizarea (mergând până la falsificarea istoriei) trece neobservată, sub greutatea mesajului de transmis: „[Eminescu] prețuia mai presus de orice integritatea rasială și spirituală a poporului român. Detesta hibriditatea rasială, morală și politică și nu respecta decât tipul român ce se apropia de strămoșii daco-latini: tipul carpatic, frumos exemplar masculin, cinstit, sincer și leal”²⁰³.

Textele se adjectivează puternic, alunecă în vag, sprijinindu-se numai pe cuvintele strălucitoare ale unui subtext patriotic-naționalist-mesianic, care îi este atribuit poetului național, sursă a tuturor celor dezirabile pentru noi: „Opera și poetul – serie președintele Uniunii Scriitorilor la aniversarea centenarului din 1989 (D. R. Popescu) – exercită un adevărat efect magnetic asupra literaturii dar și cu iradierii puternice și benefice în toate compartimentele vieții sociale. Reînnoirea României, renașterea națiunii de după eliberare, mari propulsii ale revoluției au fost în substanța lor nuclee de foc din dorul de mai bine eminescian”²⁰⁴. Printre rânduri, un cunoscător al operei eminesciene în dimensiunile sale reale ar putea recunoaște, chiar și în asemenea fanfare retorice, semnele unei dificultăți în a invoca datele textului: „Vibrantul patriotism al lui Eminescu înseamnă el însuși o afirmare dâră a vieții pe care el n-a negat-o niciodată, chiar când se părea că se îndreaptă spre o astfel de concepție”²⁰⁵.

A imagina un Eminescu drept „partea cea mai bună din noi înșine” (clișeu este foarte frecvent în scrierile mitizante) semnifică a concretiza o tendință narcisistă, proiectând-o în afara colectivității care o propagă. De fapt, s-ar putea spune că „noi, românii”, NU „ne

²⁰³ Mircea Eliade, *Eminescu – poetul neamului român*, în ***., *Un veac de nemurire*, vol. II, București, Minerva, 1990, p. 466.

²⁰⁴ Dumitru Radu Popescu, *Parte integrantă din istoria poporului român*, *ibidem*, p. 695.

²⁰⁵ Alexandru Dimă, *Eminescu – Magister perpetuus*, *ibidem*, p. 559.

cunoaștem mai bine pe noi înșine prin Eminescu" (parafrarez, veți fi ghicit, clișee), ci că ne construim nouă înșine imaginea etnică de care avem nevoie. Până la urmă, Eminescu (insist: *acest mare scriitor european de la sfârșitul secolului al XIX-lea*) nu mai este de găsit, concret, nicăieri în jocurile labirinturilor de oglinzi pe care ni le construim spre a ne vedea pe noi cum vrem noi. Pronumele personal de persoana întâi spune exact, în frecvența sa, cui îi aparține poziția de forță. A afirma că „Eminescu este...” (ca în fraza-clîșeu generică a tuturor portretelor sale), reprezintă și un transfer de responsabilitate. Această propoziție, cu un aspect dintre cele mai inofensive, (își) trece de fapt sub tăcere adevărata propoziție regentă, „*Eu cred că Eminescu este...*”. Adevăratul subiect tare al construcției identitare nu a fost niciodată Eminescu, ci noi, ceilalți.

Desigur că, între învățăturile exemplare pentru identitatea națională care aveau să fie extrase din opera eminesciană, de-a lungul unui secol de mitizări, cele referitoare la imaginea patriei și la iubirea de țară constituie un teritoriu privilegiat. Și, în consecință, un teritoriu privilegiat totodată și al unui studiu care, precum cel de față, își propune să urmărească cum anume ideologia discursului interpretant vine să surclaseze și să altereze viziunea poetică originală, chiar cu riscul de a atenta, în fapt, la coerența și la originalitatea operei (presupus celebrate prin interpretare).

Patria la Eminescu: între istorie literară și istorie a ideologiilor

Din ezitățile ca și din excesul de forțare a sensului pe care l-am putut constata în cele câteva fragmente citate anterior, comentând patriotismul lui Eminescu, se putea prevedea că realitatea „din terenul operei” este, de fapt, foarte diferită de stereotipiile care sunt placate asupra-î. Stereotipiile evită înrădăcinarea precisă în texte, preferând retorica amplă și metafora alunecoasă – ca orice clișee, de fapt. Pe de altă parte, este incontestabil că poezia eminesciană privilegiază în toate vârstele sale tema patriotică, îngemănată adesea cu alte două teme majore ale viziunii lirice: erosul și moartea. Patria eminesciană nu este, ceea ce ar fi lăsat să se înțeleagă atari abuzuri exegetice, îngemănată nici cu eroicul (*Scrisoarea III* este numai în aparență o excepție, întrucât la mijlocul cosmosului reînstituit de victoria lui Mircea cel Bătrân se rostește tot erosul, după cum finalul

satirei invocă moartea pentru prezentul alienat al patriei²⁰⁶), nici cu vreo viziune a unui „viitor de aur”, triumfant, solar, alecsandrinian, adică... pașoptist.

Ceea ce ne aduce la sarcinile istoricului literar; una din ele este restabilirea adevărului – în cazul de față, a adevărului istoric despre evoluția unei teme literare (patriotice), în lirica românească a secolului al XIX-lea, de la primul romantism angajat și eroic, la romantismul critic și ironic ilustrat în primul rând de Eminescu.

Epoca de glorie a poeziei patriotice românești – în care contextul istoric justifică „înalt” subordonarea literarului la imperativele politicului – o constituie, în secolul al XIX-lea, perioada pașoptistă. Sub semnul unei ideologii naționale, aflate în căutarea febrilă a unor constructe identitare și mai decisă ca oricând să „în rădăcineze” mitic – cu ajutorul literaturii – idealurile de libertate și unitate națională ale provinciilor românești, literatura care se scrie acum (în bună măsură sub stindardul curentului național și popular de la „Dacia literară”) este una a patriotismului în cele mai variate forme de expresie estetică. „Toți poeții generației de după 1821 sunt purtători ai unei conștiințe patriotice însuflețite de sentimentul istoriei, al trecutului glorios; ideile de patrie și de libertate, mândria națională și aspirația spre un viitor luminos și independent, care nu tulburaseră seninătatea arcadiană a poeziei de la sfârșitul secolului precedent, irup acum într-o literatură în plină efervescență”²⁰⁷. În general, două vor fi liniile de forță pe care se va concretiza privilegierea temei patriotice în creația literară pașoptistă. Cea dintâi are în centrul său filonul mesianic al ideologiei revoluționare: chemare la luptă sau (pre)vestire a unui viitor de aur, ea se desfășoară în cadențele unei retorici cel mai adesea imperative, cu gustul amplitudinilor și al recitativului exemplar (inclusiv în texte pe motivul meditației patriotice la ruine, precum *Umbra lui Mircea. La Cozia*, de Grigore Alexandrescu). Între creațiile din această categorie, cel mai interesant destin (nu numai în literatură, ci și în istoria noastră politică) l-a avut, cu certitudine, poezia lui Andrei Mureșanu, *Un răsunet (Deșteaptă-te, române)*. Dar, pentru epocă, maestrul neîntrecut al genului este Vasile Alecsandri, poetul solar ale cărui versuri consacră istoria imediată,

²⁰⁶ O analiză detaliată a temei patriotice în *Scrisoarea III*, în Ioana Both, *Poezia patriotică românească*, București, Humanitas Educațional, 2001, pp. 87-96.

²⁰⁷ Mircea Angheliescu, *Introducere în opera lui Gr. Alexandrescu*, București, Editura Minerva, 1971, p. 173.

transferând-o în legendă și mit (este cazul creațiilor sale din preajma Revoluției de la 1848, apoi a Unirii Principatelor, în sfârșit – a Războiului de Independență). Poet inspirat, poet al cetății, Vasile Alecsandri este, totodată, un spirit pragmatic (ca mulți dintre colegii săi de generație, de altfel): el „vedea în literatură un foarte eficient instrument ideologic. Și cum afirmarea originalității (individualității) naționale era premisa absolut necesară creării unui stat român unitar, literatura a dobândit o importanță propagandistică deosebită”²⁰⁸.

Cea de-a doua axă fundamentală a liricii patriotice pașoptiste se vede obiectivată în specia panegiricului eroic, evocând (și imaginând) scenele unei istorii exemplare (dovadă *Legende istorice* ale lui Dimitrie Bolintineanu, dar și meditațiile pe ruine ale lui Vasile Cârlova sau Ion Heliade Rădulescu). Asistăm, în context, la reconstruirea trecutului potrivit ideologiei naționaliste a revoluției pașoptiste – gest ce ar întemeia, chiar, în viziunea lui Lucian Boia, filonul patriotic în poezia românească modernă: „Decuparea prezentului potrivit liniilor de fractură dintre națiuni s-a manifestat în egală măsură prin proiectarea în trecut a acestei decupări reale sau ideale. Miturile fondatoare au fost reelaborate, în așa fel încât configurația originară să fie cât mai apropiată, dacă nu chiar identică, cu organismul național actual. Fenomenul este general european. În cazul românilor, simbolul acoperitor al întregului spațiu românesc a devenit Dacia, într-un moment când numele de România încă nu exista”²⁰⁹. Într-un gest arhetipal de întoarcere spre origini – motivat de perioada de criză pe care o traversa istoria românească – literatura pașoptistă (cu prelungiri până în creația eminesciană) investește mitul dacic cu toate conotațiile edenice. „Pașoptismul – scrie Ioana Em. Petrescu – este integral orientat spre o ‘recuperare a Daciei’ și o reabilitare a spiritualității dacice. Substituindu-se mitului clasic al Romei, mitul Daciei se asociază, treptat, cu un alt mit fundamental romantic – cel al paradisului pierdut, și astfel ia naștere imaginea Țării din opera-program a pașoptismului, *Cântarea României*: scăldată în lumina unui soare ‘tânăr’, Dacia lui Alecu Russo trăiește fericirea paradisiacă din prima vârstă a creațiunii, iar cucerirea romană echivalează cu pierderea paradisului și căderea în istorie”²¹⁰. Idealurile

naționale, promovate în discursul politic ca și în cel literar al Revoluției, se întemeiază pe miturile literare consacrate de lirica patriotică a epocii, față de care publicul manifestă o receptivitate aparte (confirmând viziunea pragmatică menționată anterior). Ansamblul creațiilor literare ale perioadei pașoptiste ar putea fi studiate din perspectiva rolului jucat de literatură – ca ficțiune culturală – în realizarea constructului (care este unul de imaginar, înainte de a fi întemeiat politic) identității naționale românești²¹¹. Creația patriotică pașoptistă, dorindu-se a fi și realizându-și menirea de modelator al conștiinței naționale, pecetluiește, în istoria românească a temei patriotice, relația indisolubilă dintre caracterul național și cel angajat al literaturii.

Conștiința națională – inclusiv în reflexele „primare” ale cititorului nespecialist, minimal instruit – va rămâne definită de această atitudine patriotică, pe care o va plasa ulterior și asupra interpretării operei eminesciene. O va face cel mai adesea dintr-un reflex sumar, al utilizării ideilor de-a gata care mai sunt și reconfortante pentru propagatorul lor, altele dintr-un calcul extraliterar cu mize ideologice (precum acelea evidențiate anterior), în sfârșit – din neștiință.

Pentru că, în realitate, Eminescu produce o mutație și în modul de a trata tema patriotică față de tradiția consacrată. Între generația scriitorilor de la 1848 și lirica modernă a secolului XX, Eminescu reprezintă un moment de cumpănă. Aceasta nu numai pentru că opera sa cuprinde, probabil, cele mai diverse ilustrări ale imaginarii și sentimentului patriotic. Ceea ce face ca imaginea patriei (laolaltă cu discursul consacrat ei) să nu mai semene cu ceea ce fusese este o deplasare fundamentală a mizei viziunii poetice. O constatăm în acutizarea (până la accentele extreme, din satire) meditației asupra sensurilor patriotismului și asupra puterii logosului poetic de a exprima un sentiment de o asemenea intensitate, cu o maximă încărcătură de „adevăr”. Pentru Eminescu, rațiunile construcției temei patriotice nu mai sunt dictate de contextul istoric al unui prezent căruia poetul să îi ceară să pună mâna pe arme, ci ele sunt hotărâte

²⁰⁸ Mircea Scarlat, *Istoria poeziei românești*, I, București, Editura Minerva, 1982, p. 388.

²⁰⁹ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 15.

²¹⁰ Ioana Em. Petrescu, *Eminescu. Modele cosmologice și viziune poetică*, București, Minerva, 1978, pp. 142-143.

²¹¹ „Cultura devine astfel o tribună sacră de la înălțimea căreia sunt afirmate identitatea și particularitățile naționale. Popoarele neunificate încă statal sau cele oprite vor transforma culturile lor naționale într-o armă de luptă pentru unitate și împotriva asupririi” (Pedrag Matvejevic, *Poetica evenimentului. Poezie și ungare*, traducere și note de L. Beiu-Paladi, prefață de M. Druță, București, Editura Univers, 1980, p. 59, s.n. l.B.).

numai și numai de resorturile de coerență interioară ale proprii viziuni, în ansamblul său. În creația lirică și dramatică a acestui... mare scriitor de la finele romantismului european, „patria” este adevărul ultim al ființei poetice; purtând cel mai adesea semnele feminității originare, ea este jumătatea eului, spațiul său originar, tanatic și protector. Nu întâmplător, gesturile de adorație din scenariul patriotic eminescian sunt atât de asemănătoare cu acelea ale eroticii sale (în *Ce-ți doresc eu ție, dulce Românie*, dar și în *Scrisoarea III*, de pildă), după cum beatitudinea regăsirii *terrei mater* se îngemănează cu invocarea morții, ca liman în care ființa se poate contopi cu patria, salvată prin moarte unei istorii potrivnice (*Andrei Mureșanu*, *Doină* etc.).

Aceasta este realitatea textelor, care vorbește eventual, specialistului, despre interesante axe de schimbare a temelor (înainte vreme croice) și formelor (înainte vreme retorice) atunci când el ar vrea să documenteze trecerea de la ultimele limanuri ale romantismului la primele insule ale sensibilității moderniste, o sensibilitate a crizei, a neîncrederii în cuvânt, a alienării și a pierderii „patriei ființei” poetice (oricare va fi fiind aceasta, pentru fiecare scriitor în parte). *Mutația viziunii patriotice eminesciene trebuie re-situată în acest context*. Desigur că peste asemenea date trec indiferente comentarii (mitizante, encomiastice etc.) care continuă să vadă în scrierile lui numai ceea ce știu ele însele, ceea ce vor să vadă și au plecat să caute. În asemenea texte se adună, din păcate, atât gestul unei critici leneșe și narcisiace, de a nu decupa din opera analizată decât ceea ce o satisfăcea dinainte de lectură, cât și rațiunile, motivate ideologic, ale atribuirii „poetului național” a unui patriotism „cum se cuvine”. Asistăm la o placare insistentă a unei înțelegeri mecanice a patriotismului pe „viul” unei opere (dintre cele mai originale) ale primei modernități românești.

Proba operei: un patriotism neliniștitor

În fapt, ar fi mai simplu cum vor ei. Dar un discurs enorm, cu pretenții de adevăr – mai mult, de *adevăr imuabil*, căci ținând de straturi etnice arhetipale – se construiește, mereu, reducând poezia eminesciană la mesianismul pașoptist, și pe acesta la stereotipiile viitorului glorios și ale îndemnului la luptă eroică, într-o vinovată

ignorare a literaturii pe al cărei prestigiu se întemeiază. În galeria acestor creatori de stereotipuri (căreia i se va scrie, cândva, tipologia) există *evangelistul* („Să știe oricine citește, oriunde aude o vorbă de dragoste aprinsă de neam sau vede o faptă de jertfă, că în toate este și un picur din focul sfânt zvârlit de poezia lui M. Eminescu în simțirea națională”²¹²) și *filosoful culturii* („Eminescu este poetul românismului. Nu este simțire la el, care să nu-și găsească ecou în sufletul românesc”²¹³), există *politicianul ocazional* („Dar am fost mereu o națiune, cu Dunărea noastră, cu Câmpia noastră, cu Carpații noștri, cu Moldova și Basarabia, cu Bucovina și Transilvania, cu Gelu și morții de la Rovine și de la Podul Înalt, cu cci de pe Neajlov și de la Oiești, cu jertfa lui Tudor, cu morții de la Grivița și Plevna, de la Mărășești și Oituz, cu atâția, că numai frunza le-ar acoperi numărul. Și cu el, Eminescu, emblema noastră, glăsuitorul nostru. Că n-avem alt chip, decât să edificăm ceea ce se cuvine și a dorit el țării lui”²¹⁴) și *poetul la fel de ocazional* („Țările au dreptul la poeme line/ dulce Românie, ai avut noroc!/ Cântece de aur ți se scurg prin vine/ te-ncălzești de-a pururi la un mare foc...”²¹⁵), există *psalmistul* („Miresme tari ți-adie pământul astei patrii./ Izvoarele suspină și codrii negri plâng. [...] bucură-te somn al brazdei roditor de spic înalt/ bucură-te noapte-adâncă ce-și ia soarele cu-asalt [...] bucură-te umbră largă cât o țară de păduri/ bucură-te nor de aur peste dulcea Românie/ bucură-te prinț de rouă rourat în moarte vie/ bucură-te că te-mbie de sub glie sfânt alai/ bucură-te-nveșnicirea Eminescului Mihai!”²¹⁶) și *...criticul literar* („În strânsă legătură cu acest viitor gândit și jinduit de poet, el formulează cu claritate misiunea luptătoare a nației, așa cum rezultă ea din marea epopee a dacismului (*Sarmis, Brig-Belu, Dochia și Traian, Gemenii, Memento mori* [...], *Rugăciunea unui dac*)”²¹⁷).

Ceea ce nu există, în schimb, este adevărul operei eminesciene. Spuneam că logica „lor” ar fi mai simplă și mai liniștitoare, pentru că – de pildă – punctul culminant al discursului patriotic, inspirat,

²¹² Ion Agârbiceanu, (1932), în *Un veac de nemurire*, vol. II, ed. cit., p. 420.

²¹³ Constantin Rădulescu-Motru, *Ce ne-nvață Eminescu?* (1939), *ibidem*, p. 448.

²¹⁴ Ion Topolog Popescu, în *Gândirea*, serie nouă, anul VI, nr. 3-4/1997.

²¹⁵ Ion Lotreanu, *Țara lui Eminescu*, în G. Mirea (ed.), *Eminescu în durată eternă*, București, Eminescu, 1989, p. 104.

²¹⁶ Valeriu Anania, *Imn Eminescului*, București, Cartea Românească, 1992, p. 8.

²¹⁷ Mircea Popa, *Eminescu și Transilvania*, în D. Brudașcu (coord.), *Eminescu în actualitate*, Cluj-Napoca, Sedan Press, 2000, p. 46.

pe care Eminescu îl imaginează pentru eroul său Andrei Mureșanu, nu mai este (ca în proiectul eminescian inițial de poem dramatic) recitarea lui *Deșteaptă-te române*, ci următorul blestem: „Decât o viață moartă, un negru vis de jale,/ Mai bine stinge, Doamne, viața națiunii mele,/ Decât ca soarta oarbă din chin în chin s-o poarte/ Mai bine-atinge-i fruntea suflarea mării moarte.” (*Mureșanu. Poem dramatic*, 1869). Ce s-ar alege, față cu o asemenea atitudine a eului, dacă lecturii i s-ar aplica principiile literaturii angajate, la care ne îndeamnă comentariile stereotipe și ideologic orientate? Dacă am urma fraze precum „Că n-avem alt chip, decât să edificăm ceea ce se cuvine și a dorit el țării lui...”, etc., etc.? Alter-ego al poetului, de fapt, Mureșanu descoperă că esența lumii e răutatea și concretizarea acestui adevăr ultim o reprezintă chinurile națiunii sale, sortite unui destin al suferinței. Pe măsură ce poezia eminesciană va evolua spre o decontextualizare a eului, spre o abstragere a sa din orice determinări istorice, suferința națională (din poeme ca acesta, sau *Doina*, sau proiectul neterminat *Sarmis/Gemenii*) se va vedea inclusă în destinul suferitor al cosmosului întreg. Deocamdată, revoltatul demonic Mureșanu cere Divinității salvarea acesteia prin intrarea în neființă. Modelul pașoptist al salvatorului-poet-profet este asumat cu semn negativ, este „citit întors” (expresia îi aparține poetului însuși). Dacă în erotica eminesciană iubirea înseamnă (și) intrare în moarte, prin contopirea cu celălalt, în această poezie de tinerețe suprema dovadă a iubirii de patrie este tot implorarea morții, ca soluție de depășire a chinului existențial.

La fel, toposul pașoptist este modificat în datele sale esențiale în cazul scenariului etnogenezei românești, pentru care – atât în proiectele dramatice *Decebal/Pacea pământului* vine s-o ceară, cât și în *Memento mori* – Eminescu rescrie episodul consacrat al unei nuntiri fericite de popoare, transformându-l într-o crimă: Roma rațională și rece ucide Dacia inocentă, onirică, mitică. Marea mutație introdusă de Eminescu în tradiția literară romantică despre etnogeneza românilor – care depune mărturie, prin provocarea ei satirică, despre distanța autorului față de intențiile glorificatoare ale scriitorilor de la 1848 – se referă la destinul descendenților Romei. Este vorba, din nou, de un blestem, de motivul „blestemului lui Decebal”, recurent în proiectul dramatic de tinerețe, în *Memento mori* și în *Odin și poetul*. Odată intrați în istorie în urma căderii Daciei mitice ucise, românii, descendenți ai Romei ucigașe, sunt marcați de dubla moștenire, constituită din vocația eroică romană și din vina tragică

pe care Roma și-a asumat-o²¹⁸. În viziunea „poetului național”, românii nu vor avea parte de un destin eroic. Dar Eminescu era mult mai puțin interesat de caracterul exemplar al unei asemenea viziuni, sau de angajarea ei în real, în sens patriotic, cât de coerența ei, inspirată din dezvoltarea, în sens hegelian, a istoriei umanității²¹⁹.

Desigur că acest „refuz al gloriei” pentru descendenții Daciei și ai Romei antice va fi trecut sub tăcere de către manipulatorii scrierilor eminesciene. De altfel, în comentariile operei, se tinde mai degrabă spre privilegierea opțiunii „Daciei paradisiace”, construcție literară strecurată pe ascuns în spațiul discursului istoric.

Patriotismul eminescian nu este nici liniștitor, nici confortabil: el este explicabil și acceptabil numai și numai în logica internă a universului său liric vizionar. Aceeași logică în virtutea căreia se poate formula judecata estetică – o logică intraliterară, așadar, în vreme ce stereotipiile comentatorilor sau ale perpetuatorilor mitului „poetului național” sunt dirijate de rațiuni exterioare literarului. Și esteticului, deopotrivă.

²¹⁸ Am discutat pe larg aceste aspecte în Ioana Bot, *Imaginea Romei antice în poezia lui Eminescu*, în C. Papa, G. Pizza, F.M. Zerilli, *Cercetarea antropologică în România. Perspective istorice și etnografice*, Cluj-Napoca, Clusium, 2004, pp. 63-75.

²¹⁹ Despre această perspectivă hegeliană în concepția lui Eminescu despre istorie, v. Ioana Em. Petrescu, *op. cit.*, passim.

Ruxandra Cesereanu a absolvit Facultatea de Litere din Cluj în 1985. Și-a susținut doctoratul, în 1997, cu o teză despre Infernul concentraționar reflectat în conștiința românească. Actualmente este conferențiar la Catedra de literatură comparată a Facultății de Litere din Cluj (după ce a activat patru ani la catedra de Jurnalism din cadrul Facultății de Științe Politice). Cărți publicate în domeniul violențelor politice: Călătorie spre centrul infernului. Gulagul în conștiința românească (eseu, 1998), Panopticum. Tortura politică în secolul XX (eseu, 2001), Imaginarul violent al românilor (eseu, 2003), Decembrie 89. Deconstrucția unei revoluții (eseu, 2004) și Gulagul în conștiința românească. Memorialistica și literatura închisorilor și lagărelor comuniste (eseu, ediția a doua, 2005). A coordonat volumul Comunism și represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid național (2006). A publicat împreună cu studenții săi de la Jurnalism patru volume experimentale conținând reportaje sociale și analize de mentalitate; volumele semnate Ruxandra Cesereanu & Co sunt intitulate: Fărâme, cioburi, așchii dintr-o Curte a Miracolelor (2004), A doua Curte a Miracolelor (2004), Made in Romania. Subculturi urbane la sfârșit de secol XX și început de secol XXI (2005) și România înghesuită. Ipostaze ale ghetoizării în comunism și postcomunism (2006). Este, de asemenea, poetă (șase volume publicate, între care Oceanul Schizoidian – 1998, Femeia-cruciat – 1999, Veneția cu vene violete. Scrisorile unei curtezane – 2002) și prozatoare (patru volume publicate, între care Tricephalos – 2002, Nebulon – 2005).

Eminescu, Cioran, Patapievici și România timpului lor

Eseu despre o țară simultan iubită și repudiată

Mihai Eminescu, Emil Cioran și Horia-Roman Patapievici nu au în comun decât iubirea-ură pentru România și felul în care au încercat să își explice lor înșile pasiunea respectivă, prin patos, exaltare, dezamăgire. Tocmai fiindcă au trăit în epoci diferite și fac parte din generații de creație și cu mentalitate diferite, patima lor pentru

România este interesant de scanat și de radiografiat, întrucât toți trei scriu în mod aparte despre starea de criză morală, identitară a românilor și a României, căreia i-ar dori un *destin* și căreia ambiționează să îi preîntâmpine catastrofa prăbușirii. Mă voi folosi de cei trei autori, în escul care urmează, și întrucât ei au fost mediatizați ca vârf de lance al unor epoci, deși la fel de des au fost în același timp blamați și anatemiați (mai cu seamă ultimii doi) pentru perspectiva lor critică asupra României. Împreună, însă, alcătuiesc un trio incitant, pentru toți cei care, la rândul lor, sunt obsedați de România.

În publicistica sa minuțioasă și inflamată, Eminescu²²⁰ face distincție între România (țara, *matria*, corpul) și români, astfel încât el se deosebește totuși de Cioran și Patapievici: dacă țara este „dulce” și ar putea fi desăvârșită, în schimb cei atinși de impuritate sunt românii, iar amarul lor provine mai cu seamă de la străinii din afară ori de la cei interni (liberalii, grecii, evreii). „Dalba”, imaculata Românie este murdărită de „neagra” străinătate (din afară sau din interior). Pentru ideea de popor este de remarcat că Eminescu preferă termenul „nație românească”. Altfel decât va percepe lucrurile Cioran mai târziu, Eminescu valorifică ideea că gena (matricea) românească este bună, doar străinii fiind vinovați de otrăvirea ori malformarea ei. Principalul sentiment prin care publicistul își susține argumentațiile naționaliste este patriotismul al cărui sens este nu de a iubi pământul țării, ci de a promova programatic „iubirea trecutului”, căci „Fără cultul trecutului nu există iubire de țară” (*Opere*, XI, [Programul nostru zicea...]). Tocmai pentru că veneticii se dovedesc, în percepția lui Eminescu, a fi *românofagi* (termenul îmi aparține), România riscă să se preschimbe într-o Americă orientală sau dunăreană, Eldorado al dejecțiilor altor nații, Belgie a Orientului. Or, Eminescu reclamă o puritate sută la sută pentru nația română, fără a accepta ideea de hibridizare. În acest context maladiv, țara are parte de o stare de „siluire”, de „gangrenă”, de „cretinizare” morală, aducând eu o „menajerie zoologică” în care tronează „fonfii și gușații”. În calitate de chirurg moral, Eminescu se chestionează cum ar putea fi fortificat caracterul național, *id est* gena nației?

²²⁰ Am utilizat publicistica eminesciană din ediția critică întemeiată de Perpessicius și continuată de Al. Oprea, ediție îngrijită de un grup de cercetători de la Muzeul Literaturii Române (în mod special Dimitrie Vatamaniuc și Petru Creția), respectiv volumele: *Opere*, IX, 1980; *Opere*, X, 1989; *Opere*, XI, 1984; *Opere*, XII, 1985 și *Opere*, XIII, 1985, apărute la Editura Academiei R.S.R.

Publicistul se autohipnotizează ca naționalismul său să primească o coloratură aproape mistică, de aici și aspectul furibund al acuzațiilor aduse de Eminescu față de tot ceea ce riscă să descalifice și să maculeze nația: „putrejunea bubei noastre naționale” este cea care trebuie tăiată (*Opere*, XII, [Cată să spunem...]) și nu oricum, ci în mod vehement și decisiv. Altfel, România riscă să devină un „otel” pentru veneticii care îi otrăvesc, infectează și vampirizează pe români. Ceea ce diagnostichează Eminescu este o Românie debilitată, neuropatizată de către străini. Tehnica fragilizării și malformării nației este realizată prin pătrunderea, în matricea românească, a unor rase venetice degenerate, în mod progresiv și ritualic. România devine astfel un canal colector al scurgerilor infecte la nivelul umanității conlocuitoare, tocmai pentru că veneticii ar alcătui o „tumoră” pe corpul românesc, o concreșcență cangrenată sau cancerigenă. Riscul este ca românii să ajungă, din pricinile mai sus menționate și sintetizate, la stadiul de „mămușire” printr-o „diselecțiune” constantă, promovată intenționat. România va fi astfel parazitată, adusă la starea de decadentă, veștejire, rebut, descompunere și dezagregare.

Cum corpul românesc (al României) este alcătuit din corpurile indivizilor care alcătuiesc poporul, iar acesta este unul handicapat, mutilat, virusat, bubos, publicistul conchide că România putrezește de vie sau este canibalizată de veneticii din afară și dinăuntru. Sau, și mai dur, corpul matritic este siluit de străini, România nemaifiind o „mumă glorioasă și blândă”, ci un cadavru viu, cloroformizat ori cu hemoragie vizibilă. De reținut, Eminescu iubește România (care rămâne pentru el, în ciuda corporalizării, o idee abstractă), dar urăște românii proveniți din venetici, întrucât aceștia ar descalifica ideea platoniciană reprezentată de România²²¹.

Eminescu și perspectiva sa au fost mai degrabă un pretext pentru ceea ce va urma în eseu de față, fiind necesar să ne raportăm la un mit național mereu reinvestit (Eminescu), pentru a putea înțelege adevărat critica dură adusă României și implicit românilor, în perioade ulterioare, respectiv la început de secol și la sfârșit de secol XX, de către Emil Cioran și Horia-Roman Patapievici. Considerați în mod injust niște demolatori ideatici ai României, Cioran și Patapievici au

manifestat o iubire-repulsie față de țara lor, înțelegând ca printr-o astfel de atitudine să încerce să o amelioreze, dar nu în mod clasic, ci atipic, adică printr-o vehemență acuzatoare chirurgicală.

Studiul de caz care urmează este în mod previzibil axat pe *Schimbarea la față a României*, carte de tinerețe a lui Cioran prin care acesta a intenționat să sancționeze dezinhibat și exaltat (eventual șocant) viciile românismului²²². Întâi de toate să vedem, de aceea, care sunt ideile generale pe care le discută autorul pornind de la defectele românești de-a lungul istoriei. Obsesia constantă pe tot parcursul *Schimbării la față a României* este aceea a ideii de destin, mai exact a lipsei de destin a României. Atent și sensibil cu predecesorii săi marcați profetic de aceeași țară, Cioran îl căinează în mod special pe Eminescu pentru faptul că acesta a proiectat presupusa măreție românească „în obscuritatea sinistă a trecutului nostru”²²³ (p. 23), Eminescu, dar nu doar el, ci și Bălcescu, de pildă, fiind considerați niște profeți iremediabili ai trecutului, inapți să perceapă viitorul (deși, pe de altă parte, doar Eminescu este consacrat de către Cioran a fi deplin și nefragmentar pentru cultura română). Chestiunea dilematică este aceea a felului în care România poate fi situată la centrul sau la periferia istoriei, cu o remarcă necesară: deși critică, de fapt, istoria ca lipsă de destin a României, Cioran confundă istoria și cultura, reproșurile lui fiind aduse culturii române în care el înglobează însă și istoria. Sunt exterioare sau interioare cauzele pentru care o țară manifestă lipsă de destin? – chestionează el fals provocator (întrucât are deja răspunsul). Motivația absenței destinului datorită străinilor invadatori (barbari, turci, maghiari, fanarioți) este doar un clișeu, întrucât „Istoria este o explicație, dar nu o scuză” (p. 41). România nu a avut un destin, pentru că nu și-a croit o geneză și are un viciu de fond sau de matrice; presupusa ei geneză și stare fetală (nedesăvârșită) au alcătuit doar un avorton, aceasta este sugestia: „noi românii n-am făcut până acum istorie, ci am așteptat să ne facă istoria” (p. 43); „Există un păcat originar al României” (p. 60), acela de a fi conținut constitutiv doar goluri ale

²²¹ Nu mai insist asupra viziunii nevrotice a lui Eminescu; pentru detalii și pentru o perspectivă mai amplă, poate fi consultat eseuul meu „Ultraconservatorul agresiv și profetul mănios. Eminescu la *Timpu*” din *Imaginarul violent al românilor*, Editura Humanitas, 2003.

²²² Un percutant studiu de caz ideologic realizează Marta Petreu în *Un trecut deocheat sau Schimbarea la față a României* (Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999), analizând în detaliu opțiunea lui Cioran pentru extrema dreaptă românească.

²²³ Toate citatele din *Schimbarea la față a României* provin din prima ediție a cărții, București, Editura Vremea, 1936, cu mențiunea că am adaptat ortografia din respectivele citate la cerințele actuale.

istoriei și nu plinuri ale acesteia. Pe fondul acestei lipse fatale și matriciale de destin, Cioran explodează exaltat și recunoaște că iubește România *disperând total de destinul ei* (p. 43); explicația este muncită întrucâtva: „Și cine n-a disperat de destinul României niciodată, acela n-a înțeles nimic din complexitatea acestei probleme și acela nu va fi angajat nicicând profetic în destinul acestei țări” (pp. 43-44). S-ar putea spune că tocmai un astfel de profet disperat (chiar dacă al trecutului) fusese și Eminescu, și, peste mulți ani de la explozia lui Cioran, Patapievici avea să se dovedească un alt gânditor *disperând total de destinul României!* Cioran va lămuri ceva mai încolo că această disperare nu conține doar o critică (cinică ori sceptică), ci este tocmai o iubire disperată, o iubire-ură. El chiar propune ideea ca orice român să dispare de destinul României, cel care nu își asumă o asemenea atitudine fiind un anti-român, *id est* cel care nu este disperat la ideea că istoria s-ar face pe lângă România, dar nu prin și în ea (p. 51).

Obsesia funciară a cărții de tinerețe a lui Cioran este, însă, descrierea pe îndelete a viciilor românești și a urmărilor fatale ale acestora. Aceste defecte de țară (ca să le numim cumva) oscilează între a fi încadrabile într-un ton patetic ori într-unul cinic. În cadrul primului registru, Cioran precizează că România nu este o țară atinsă de „grația terestră”, de aici sterilitatea și labilitatea ei în istorie, politică și cultură; România riscă să fie astfel doar o caricatură, neavând instinct istoric pentru un destin mare. Faptul că România și românii nu au avut un destin au depins de multiple cauze (istorie neprielnică, invazii barbare, geografie strivită), dar acestea au constituit mai degrabă niște stereotipii-paravan pentru a camufla nevolnicia matricială, principalul viciu, care a produs doar „sub-istorie”, lipsindu-le românilor „*voința de a face istorie*” (p. 11). Penuria de monumentalitate a României este datorată, apoi, absenței unui crez mesianic ce a materializat doar un destin mediocru de țară microcosmică. Din afară spre interior, principala „plagă” a constituit-o „tradiția bizantină” (p. 18). România a fost (este) deficientă și prin clișee în mod fals considerate calități (acuză Cioran), precum latinitatea ori creștinătatea – acestea au creat doar o stază de vegetare, somn și non-vitalitate. Concluzia: România este neîncepută, neplăsmuită, necreată lăuntric, ea „nu are conștiință de sine însăși”, întrucât a trăit un „trecut de umilințe și un prezent de compromisuri” (pp. 46-47). Din acest somn vegetal s-a născut scepticismul românesc care a desenergizat și a catalizat superficialitatea și inerția, din

condiția românească absentând dramatismul în trăirea destinului, substituit de o indiferență comodă și stearpă. Ceea ce a cultivat românul a fost, prin urmare, implozia: „Românul își zeflemisește propria lui condiție și se risipește într-o autoironie facilă și sterilă” (p. 48).

Reproșul major se întrevăde, însă, doar acum: românii sunt un popor, dar nu au devenit o națiune, întrucât nu au valori universale pe care să le propage. Atâta timp cât România va fi definită prin țărâtime (cu care „nu putem intra decât pe poarta de din dos a istoriei”, p. 50) și nu prin elite, România va purta în sine un soi de blestem ereditar, fiind „îmbăcsită de superstiție și scepticism” (p. 50). Cioran nu percepe în țăranul român o chestiune de mândrie (chiar dacă el este specific național), ci un element subteran, un „gârbovit” (p. 62), un umilit. Strivită de propria-i mediocritate, anemică, domoală, România este minată inclusiv de presupuse calități precum cinstea, ordinea, morala, înțelepciunea, Cioran văzând în toate acestea doar niște însemne ale sub-istoriei și ale non-destinului. Viciul de fond se află tocmai în structura sufletească a românului, adică în faptul că această râvnită dimensiune națională este încă necreată, neformată (p. 59): „Românii au fost totdeauna prea călduși” (p. 61), nu au avut forță ci doar un echilibru moale, apatic. Componentele negative ale specificului național românesc sunt înșirate într-o anumită ordine (ca mărgelele pe ață), întrucât ele ar paraliza tocmai virtualul vitalism al României: „pasivitatea, scepticismul, auto-disprețul, contemplația domoală, religiozitatea minoră, an-istoria, înțelepciunea” (p. 73), fatalismul fiind însă viciul central ca „amoralism al devenirii”, „cangrenă” ori „doliu permanent” (pp. 64, 65). Doliul de sine al românilor ar fi jucat astfel un rol imploziv și autodemolator, stimulând ratarea! Fără mister, fără conținut prometeic, inclusiv obscuritatea românească este minoră, nefiind tragică ori dostoevskiană. Mediocritatea românească nu te lasă să speri în viitor, fiindcă este împietrită și, din pricina aceasta, este perfectă (p. 121). Fără rigoare, pasiune ori agresivitate, până și religiozitatea românească este marcată de minorat. România nu are contur lăuntric, alternând fatal între cazon și inform: „României i-a lipsit totdeauna *forma interioară*. Când prea rigidă, când prea gelatinoasă, ea își caută o cale de viață prin desişul propriilor sale deficiențe” (p. 142).

Cioran nu exclude anumite conținuturi benefice ale României, nu invalidează total matricea, dar consideră că aceasta are o rană

genetică pe care insistă să o amintească ritualic, anume tradiția bizantină; este vorba de „plaga noastră seculară” concretizată în „scursorile mici-asiatice” și în acest „centru de periferii spirituale, numit balcan” (pp. 106, 107). Balcanii sunt criticați vehement ca inculcând boala, o patologie grotescă, putrezirea de viu a posibilului spirit național românesc (dar nu neapărat). Citatul merită redat în întregime pentru condiția de deratizator pe care Cioran și-o asumă: „Balcanii nu sunt numai la periferia geografică a Europei, ci și la cea spirituală. Mai cu seamă la aceasta. Resturile, scursorile, cangrena morală, imbecilități ale instinctului, orizont imediat, determină toate o fizionomie caraghioasă și tristă, de un grotesc deprimant. Balcanul în esența lui reprezintă o zvârcolire ratată, un dinamism închis, o sterilitate jalnică” (p. 220).

O altă formă de autosubminare și auto-sclavie românească o constituie sensul inerțial inculcat de *dor*, acesta fiind un alt viciu de fond, întrucât molipsește cu apatie, stagnare, moliciune, fiind non-revoluționar, anti-războinic, anti-eroic, devirilizator, autocastrator. Iată-l pe Cioran exclamând constant disperat: „Ce nenorocire pe capul acestei țări că în locul unui ethos eroic, cu tot ce acesta presupune ca oroare și pasiune bestială, ne-am diluat sângele și ne-am îndulcit patimile cu un dor amăgitor, ale cărui virtuți dormitive ne-au îmbătat simțurile peste măsură” (p. 207). Dorul este maladiu-destructiv și nu constructiv, emasculează, moleșește, demolează și ingenuchează orgoliul unui popor. Sugestia acuzatoare este aceea, din nou, a unui doliu de sine, a unei văduvii la nivel de popor, prin sinucidere simbolică prilejuită de o componentă națională exaltată fatal precum dorul. Dar sinuciderea această simbolică este inclusiv ea stigmatizată de minorat. Întrucât, explică cu voluptate chirurgicală Cioran: „Este în dorul nostru atâta abandonare languroasă în lume, atâta renunțare în fața spațiului și a timpului și atât prizonierat în adierile inimii [...] Dorul exprimă un raport negativ cu lumea, el este o lunecare leneșă și orizontală sau o undulație minoră pe suprafața mobilă a vieții” (p. 208).

Atunci când va căuta și va propune cu miză profetică soluțiile împotriva moleșelii românești, autorul *Schimbării la față a României* nu uită să judece matematic antiteza între dor ca „infini negativ” și eroism ca „infini pozitiv” (p. 208), România fiind obligată, pentru a se salva din sub- sau an-istorie, să cultive un orgoliu național percutant-energetic care să facă uitată lipsa de energie și de profecție de odinioară (p. 219). Până să ajungă la această concluzie, autorul

își va urma metodic demonstrația. Să vedem cum arată aceasta. Prima formulă care îl satisface pe Cioran la nivelul râvnei sale grandioase este aceea de „extaz al forței” (p. 32), ațâțând la o virilizare agresivă a țării pe care intenționează să o scoată din mediocritate. Virtuala fecunditate a României s-ar putea naște doar din febrilitate; agresiunea virilă nu trebuie să fie, însă, una ca oricare, ci o „agresiune cu stil” (p. 34), adică nobilă, aristocrată! Din „somnul” românesc se poate ieși apoi prin *adamism impetuos* (acesta marcând începutul unui destin și al istoriei) și prin *profetism, id est* naționalism: autorul precizează că nu este vorba despre patriotismul sentimental, ci despre un vitalism volitiv. „Saltul transfigurator” (p. 43) al istoriei presupune, prin urmare, o energie orgiastică, dar investită național-profetic și misionar. Chestiunea nu ar fi atât de stringentă dacă vremurile nu ar pretinde o adaptare energetică la context: „România nu mai are timp. Ori o transfigurare istorică, ori nimic” (p. 44). România nu poate opta decât între extreme, pentru că doar astfel poate să aibă grandoare (se presupune că există, pe de o parte o grandoare a maximalului, și o alta a minimalului – la urma urmei inclusiv mediocritatea poate constitui o formă de exces a vidului, a nimicniciei, după cum sugerează autorul). Pentru a se impune și a ieși în evidență ca energie națională (pentru a se autodepăși), România necesită o aspirație mesianică și o mistică, adică o „misiune” obsedantă și explozivă, întrucât „Un mesianism fără mistică e gol și inutil” (p. 45). În acest punct, Cioran își precizează nucleul compulsiv care dă inclusiv titlul cărții sale: „România are nevoie de o exaltare până la fanatism. O Românie fanatică este o Românie schimbată la față. Fanatizarea României este transfigurarea României” (p. 46). Cu alte cuvinte, „schimbarea la față” a țării este o formă de har, dar un har provocat și muncit, un har frenetic și vitalizat energetic printr-un clan agresiv (exaltarea aceasta l-ar fi satisfăcut poate și pe Eminescu)! Orizontalitatea nu poate fi contracarată decât prin verticalitatea României, printr-un sens ascensional și eruptiv. Profesiunea de credință a lui Cioran izbucnește fără drept de apel: „Nu pot iubi decât o Românie în delir” (p. 88, s.a.). România falică, dorită și profetizată pasional de Cioran, este o Românie verticală (deși nu există o astfel de sugestie, sensul unei Românie vaginale, blamate, transpare în opoziție cu râvnita verticalitate falică a țării).

Soluțiile de ameliorare și perfecționare întru obținerea sensului ascensional nu sunt doar teoretice, însă: direcția României trebuie să fie una occidentală, renunțându-se la cultura bizantină; o altă

renunțare imperioasă este aceea la rural, optându-se pentru citadin și industrial. Elementul autohton, băstinaș, care debranșează de la progres, trebuie substituit prin febrilitatea modernizării. Ideile de energie și vitalism, pe care le reia contrapunctic autorul, prilejuiesc o *laudatio* a războiului ofensiv care fortifică și certifică un popor prin *ethos agresiv* (p. 156). Cioran face distincția între război și revoluție, deși ambele au un conținut constructiv în demonstrația sa: prin război este verificată forța unei națiuni; prin revoluție, o națiune își manifestă *auto-conștiința* (p. 163), de aceea șansa unui popor este dictatura definită ca *revoluție permanentă* (p. 191). Aceasta ar fi singura șansă adecvată în viziunea autorului ipostaziat într-un soi de Sfânt Ilie pogorător cu fulgere și trăznete pentru a trezi țara la vitalism dictatorial și militantist (p. 194)! Este ca și cum ar spune că refuză „violarea” României de către străinii care au moleșit-o (prin intermediul tradiției bizantine, de pildă, dar nu numai), pentru a atăta la un „viol” pe care România să îl comită asupra celorlalți prin afirmarea virilității sale războinice. Și, ca să se convingă el însuși că nu va renunța la acest crez, Cioran afirmă prin negație: „Nu cred că nu cred în România” (p. 198). Din „sclavi” ai istoriei, românii pot astfel deveni niște cuceritori și învingători... dacă descoperă virtuțile eroismului ca „infini pozitiv”, opus infinitului negativ al dorului, de pildă.

O altă soluție paradoxală oferă Cioran pentru a rezolva ieșirea din staza maladivă de balcanitate a României: această țară va putea fi lichidată doar dacă România se va promova pe sine în conștiința europeană ca „fatalitate implacabilă a Balcanilor” (p. 220), doar dacă ar trece adică de la atitudinea defensivă la cea ofensivă! Întrucât, spre deosebire de celelalte țări balcanice, România este o „*conștiință nemulțumită*” (p. 220), iar această nemulțumire ar putea fi preschimbată într-un reproș față de destinul său istoric, ar putea fi o formă de protest major față de acest destin. Soluția este ingenioasă: ca să nu te mai situezi între codașii ori pasivii popoarelor europene, îți metamorfozezi defectul național (matricial) în lance de atac, faci din viciu o calitate și te afirmi astfel, ca națiune, în chip viril! Îți asumi viciul, dar în chip ofensiv-belic: România „va trebui să devină o fatalitate sud-est europeană și lichidându-și balcanismul să reabiliteze această periferie europeană” (p. 221); nu în ultimul rând, plusează intenționat Cioran, Bucureștiul ar putea deveni un nou Constantinopol (p. 230)! O astfel de Românie și o astfel de capitală nu ar mai fi patrupede, leneșe, apatice, minore, vaginale, ci, dimpotrivă, bipede,

falice, titanice, majore. „Nu vreau o Românie logică, ordonată, așezată și cuminte, ci una agitată, contradictorie, furioasă și amenințătoare. Sunt prea mult patriot, ca să doresc fericirea țării mele” (p. 234). Concluzia lui Cioran conține destul cinism și o cruzime de profet exaltat: spre deosebire de Eminescu, acesta fiind în rolul profetului mănios, Cioran pedalează tocmai pe un vitalism orgiastic care se manifestă inclusiv lingvistic în destinul pe care îl prescrie asemenea unui farmacist vizionar pentru țara sa. Firește, România interbelică pare să fie înnoibilă printr-un asemenea demers, dar, oare, putea fi ea însăși înnoită în realitate prin rețeta impusă de autorul *Schimbării la față*...? Sau această rețetă avea mai degrabă funcția mătrăgunei care luată în doze mici produce halucinații, iar în doze mari este letală?!

Disperarea antiromânească din *Schimbarea la față a României* va mai fi sintetizată în puseuri și rafale scurte câțiva ani mai târziu, între 1940-1944 (a se vedea *Îndreptar pătimas*²²⁴). Cu acest prilej, Cioran vorbește din nou despre „neamul de nevoiași, nefermuri în nenoroc” din care se trage și despre „nesoarta valahă” (p. 61); există aici chiar un pasaj mai amplu, intitulat „Destin valah”, în care țara este căinată pentru pipernicia și searbădul dimensiunii sale naționale: „Diminutivul e divinitatea noastră. Până și moartea e de mână a doua în «piciorul de plai» al infinitezimului național” (p. 78). Obsesia pentru România reapare deloc în treacăt în *La Tentation d'exister* (1956)²²⁵, într-un capitol care a obsedat destui analiști autohtoni, capitol intitulat nu în zadar „Mică teorie a destinului”. Punând întrebarea „Cum e cu putință să fii român?”, Cioran disperă cu ceremonial de condiția poporului său somnolent, aflat într-o veșnică torpoare și într-un blamabil stadiu larvar, născut din „drojdii” și „deșeuri”, „scursură boită cu o brumă de latinătate” (p. 45), România fiind un „rezumat la neantului” (p. 45), o țară leproasă, chiar dacă doar simbolic²²⁶.

²²⁴ Emil Cioran, *Îndreptar pătimas*, ediția a treia, București, Editura Humanitas, 2001.

²²⁵ Emil Cioran, *Ispita de a exista*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1990.

²²⁶ O profundă analiză a capitolului și a întrebării cu pricina din *Ispita de a exista* face Sorin Antohi în „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității” din *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română* (București, Editura Litera, 1994). Escistul analizează românitatea ca stigmat, folosind câteva categorii psihologice clasice în teoria stigmatului precum: rușinea, vina, umilința, stânjenala, victimizarea.

Într-un mic manuscris francez, găsit în 1994 de Simone Boué, companioana lui Cioran, manuscris care pare să fi fost redactat în anii '50 ai secolului XX, adică la destulă vreme după *Schimbarea la față a României*, Cioran își reneagă cartea de tinerețe și își comentează fosta obsesie pentru România. Textul a fost publicat, după moartea lui Cioran, fiind intitulat în mod emblematic *Țara mea*²²⁷. Trebuie precizat un fapt esențial în privința acestui text-spovedanie: Cioran își reneagă eul de odinioară ca fiind un *alter*, un *străin* și definește *Schimbarea la față a României* drept „elucubrația unui smintit” dar și „o iubire răsturnată, o idolatrie pe dos”, „teoria țâșnită din rărunchi a unui patriot fără patrie” (p. 21). *Schimbarea la față a României* nu ar fi fost altceva decât o verificare la care s-a supus pe sine însuși: „încercarea supremă îmi părea tocmai faptul de a mă fi născut în țara mea” (p. 22). De-abia această mărturisire explică mai limpede procesul interior complex (dar cât se poate de psihanalizabil) traversat de Cioran: condiția de român l-a făcut să dispere de țara sa, să o exalte și să o urască (să o disprețuiască) în același timp; dar de la ura de țară, el mărturisește că a ajuns la ura de sine, astfel descoperind strategia disperării. Disperarea este, prin urmare, o ură de sine provenită dintr-o ură de țară!²²⁸ Stranie alchimie ce deconstruiește în România un suflet colectiv gonflat de Cioran care, în cele din urmă, renunță la teoria asupra mulțimilor pentru a se retrage în cochilia de sine, descoperind astfel disperarea ca strategie! Tactica de a se apăra de rușinea de a fi român este, prin urmare, disperarea, dar una ridicată la rang universal!

În spovedania sa, Cioran folosește mai mulți termeni-cheie, într-o ordine deloc întâmplătoare, antitetică, uneori, relativ sinonimică, altele: pasiune, scuipat, ură, pulbere, fatalitate, umilință, frenezie, suferință, orgoliu, exasperare. România tinereții sale a fost o pasiune și o furie, și a devenit o rușine în cele din urmă, o povară, o culpă. Fiindcă a exaltat-o în zadar (fără ca miza exaltării sale să se

²²⁷ Emil Cioran, *Țara mea/Mon Pays*, volum bilingv, traducere de Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas, 1996.

²²⁸ Ideea va fi preluată în parte de un eseist atipic și original în peisajul românesc postcomunist, Luca Pițu, în *Sentimentul românesc al urii de sine* (ediția a doua revizuită, festivă și agrementată cu un cuvânt prefațatoriu de Cornel Moraru, Iași, Institutul European, 1997), care, în altă cheie, cu rictus cinic, critică la rândul-i românismul și românitatea, folosind, însă, nenumărate strategii hătre.

încarneze), în confesiunea sa la maturitate trebuie să o demoleze și, simultan, să se demoleze pe sine. Autocritica lui Cioran i-ar fi mulțumit, poate, pe reeducatorii comuniști; ironia mea nu este inutilă, cred, fiindcă în închisoarea Aiud, în timpul reeducării ideologice practicate între anii 1962-1964, tocmai astfel de spovedanii erau încurajate și stimulate, mai ales din partea unor foști legionari. Pe de altă parte, firește, nu este cazul să îi fac un proces de intenție freneticului eseist româno-francez care era convins că poate crede (spera) în țara sa (în prima sa țară) mai mult decât a și avut puterea să o facă. S-a supus pe sine însuși la un test de patriotism ardent și inflammat și a colapsat în cele din urmă, palpându-și singur delirul și operându-l chirurgical după mulți ani. Dar să-l las mai departe pe Cioran să vorbească, într-un foarte lung monolog interior, cu accente programatic-masochiste: „Eram departe de-a fi împlinit treizeci de ani, când s-a întâmplat să fac o pasiune pentru țara mea; o pasiune disperată, agresivă, din care nu exista scăpare și care m-a hărțuit ani de-a rândul. Țara mea! Voiam cu orice preț să mă agăț de ea – și nu aveam de ce să mă agăț. Nu-i puteam găsi nici o realitate, nici prin prezentul și nici prin trecutul ei. Plin de furie, îi atribuiam un viitor, i-l născoceam, îl înfrumusețam, fără să cred o clipă în el. Am sfârșit prin a-l ataca, acest viitor, prin a-l ură: am scuipat pe utopia mea. Ura mea iubitoare și delirantă era așa-zicând lipsită de obiect; țara mea se transforma în pulbere întâlnindu-mi privirea. O voiam puternică, fără de măsură, nebună, asemeni unei forțe malefice, unei fatalități ce ar fi făcut să tremure lumea, și ea era mică, modestă, lipsită de attributele care alcătuiesc un destin. Când mă aplecam asupra trecutului ei, nu descopeream decât servitute, resemnare și umilință, iar când mă întorceam către prezent, mă întâmpinau aceleași defecte, unele deformat, altele rămase intacte. O cercetam fără cruțare și cu o asemenea frenezie de a descoperi în ea *altceva*, încât frenezia aceasta mă făcea nefericit, atât era de *clarvăzătoare*. Am ajuns atunci să înțeleg că țara mea nu *rezistă* în fața orgoliului meu, că oricum, confruntată cu exigențele mele, ea se dovedea neînsemnată. [...] m-am atașat de țara mea, presimțind că ea urma să-mi ofere pretextul unor chinuri nesfârșite și că, atâta vreme cât aveam să visez la ea, voi avea la dispoziție un nesecat izvor de suferință. Găsisem și aveam la dispoziție un infern inepuizabil, în care orgoliul meu putea să ajungă la exasperare pe *socoteala mea*. Iar iubirea aceasta devenea o pedeapsă pe care o reclamam împotriva mea și un donchihotism feroce. Discutam la nesfârșit despre soarta

unei țări fără de soartă: am devenit, în sensul propriu al cuvântului, un profet în pustiu" (pp. 13-15).

Privind România în oglinzile superioare deformate grandios, Cioran rămâne în final cu o imagine pe dos, aceea a unei țări chircite, ivite tot într-o oglindă deformată, dar inferioară. România era exclusiv un „infern inepuizabil”, singurul apt să îl călească la realitate și la utopie în același timp. Autointitulatul „profet în pustiu” nu a manifestat niciodată (nici la tinerețe, nici la maturitate, nici la bătrânețe) respect, admirație sau loialitate față de România, ci doar o pasiune înrâncenată. Așa se explică iubirea-ură față de prima sa țară. Practicând un *complex al bastardului*, simțindu-se ca provenind dintr-o structură națională nicicând desăvârșită, viciată de fragilități de fond, Cioran și-a dorit în zadar ca țara sa să fie măcar genială, dacă nu perfectă ori perfectibilă. Întrucât România nu putea fi, însă, altfel decât era, el a manifestat atunci, fie o exaltare cu tendință, fie un dispreț ca paravan defensiv: pasiunea sa pentru România a fost egală cu detestarea aceleiași țări, de aici cocteilul exploziv concretizat de autor în *Schimbarea la față a României*. Este cazul cel mai simptomatic în care un gânditor a făcut din țara sa, printr-un evident proces de inflație, o icoană și o latrină în același timp. H.-R. Patapievici se va fixa, șase decenii mai târziu, doar pe ultima imagine: vom vedea imediat și de ce.

Asemenea lui Eminescu, Patapievici face distincție între România (țară măcar virtual perfectibilă) și românii (masele) marcați de „sfânta imbecilitate” (p. 35), chiar dacă țara se va molipsi în cele din urmă de la locuitorii săi grobieni. *Politice*²²⁹ și în special scrisorile către Alexandru Paleologu din prima parte a cărții (pentru că doar de acestea mă voi ocupa în cele ce urmează) consacră în Patapievici un cioranian convins, un scârbit de poporul său în sensul *Schimbării la față a României*, fără să propună, însă, o soluție concretă de ieșire a României din conținuturile sale blamabile, precum predecesorul său fundamentalist și exaltat. După cum se va vedea, soluția care existase și care ar fi putut propulsa România într-o orbită aproape strălucitoare, fusese ratată din motive politice care țineau de dedesubturile revoluției din decembrie 1989 și mai ales de confiscarea revoluției române de către neo- sau cripto-comuniștii ce aveau să instituie în anii 1990-1991 un regim simili-dictatorial. În ce mă

²²⁹ H.-R. Patapievici, *Politice*, ediția a treia, București, Editura Humanitas, 2002.

privește, am preferat să folosească ediția a treia a cărții lui H.-R. Patapievici, întrucât aceasta conține în final un text intitulat „Criticilor mei” în care autorul explică folosirea limbajului pamfletar vehement legat de imaginea României, limbaj care i-a fost reproșat inclusiv de către unii parlamentari autohtoni, la vremea apariției cărții. Explicația autorului mizează pe antiteză: demagogiei neo- sau cripto-comuniștilor, violenței și corupției noii Puteri li s-a opus un pamflet ce conținea un exces de disperare; mulțumirii grobiene a Puterii i s-a opus dezgustul; limbajul scatologic (mai ales acesta i-a fost reproșat public și oficial autorului *Politice*) ține de o cultură a imprecăției care, prin excelență, utilizează un limbaj crud, cu anumite coduri (p. 324). „Finalmente, am ales cuvinte din registrul excremențial, deoarece excrementele reprezintă ideea cea mai radicală de eșec al Operei alchimice” (p. 325), precizează Patapievici care admitea și că registrul său scârbit ține de „limba și cuvintele înfrângerii” (p. 290). Or, tâlcul este următorul: simbolic vorbind, Opera alchimică dorită ar fi fost România și revoluția ei din decembrie 1989, dar postcomunismul românesc din primii ani a indicat, exact pe dos, un eșec românesc la nivel de limpezire și purificare a imaginii și a conținutului țării, din pricina majorității populației asupra căreia izbutise lobotomizarea psihologică și morală comisă de comunism, precum și datorită noilor lideri instalați la Putere care nu doreau decât să prelungească regimul comunist într-o formă reformistă, dar fără să renunțe la sistem și la corupția acestuia cu tot ce însemna ea.

În număr de patru, scrisorile lui Patapievici către Alexandru Paleologu punctează dezgustul lăsat de primul regim Ion Iliescu, atât înainte cât și după consolidarea sa prin cel dintâi vot liber de după prăbușirea regimului Ceaușescu. Autorul însuși își califică aceste scrisori a fi „frenetice și desperate” datorită „dezamăgirii de neamul meu în care crezusem pătimas până prin 1984 [...] și în care continuasem să sper până în 1990” (p. 20). Repulsia inflamată este produsă, așa cum am precizat deja, de primul regim abuziv al lui Ion Iliescu (și al echipei sale), iar întâia scrisoare este intitulată „Complexul consensului pângărit” (ea datând din 6 martie 1990). Spovedania lui Patapievici, din prima sa epistolă redactată cu patos, este dostoevskiană și simultan cioraniană; tonul este absolut, implozia, vizibilă, la fel revolta. Iată o mostră esențială – „sunt bolnav de România așa cum canceroșii sunt incurabili de cancerul lor: aproape încontinuu îmi e rușine că sunt român și asta mă înfurie, pentru că, deși e nedemn, nu e totuși drept. Când spun că îmi este

rușine, trebuie să înțelegi că, în momentul de față prețuiesc mai mult România decât pe români, care mă exasperează" (p. 25). Dezamăgirea abisală vine de la constatarea că spălarea creierului a izbutit în România, toată teoria scatologică de mai încolo a lui Patapievici născându-se de fapt din această constatare înfrigurată și dramatică: spălarea creierului a izbutit în România și nu oricum (societatea este „spălată pe creier și voioasă să fie așa", p. 26), românii sunt niște roboți manipulabili, dresați, dar și niște deșeuri umane, *id est* excremente, iar România, spațiul care adăpostește aceste resturi sau chiar le emană și girează. Pentru Patapievici, ca și pentru mulți alții, decembrie 1989 avusese efectul de eveniment matricial, regenerativ, de recuperare totală a României, de aici scârba sa ulterioară legată de dizgrațiosul și agresivul an 1990, așa cum a fost acesta instrumentat de noua Putere. Printr-un gest sinucigaș, teleghidat de neo-aparatchiki, România se aruncase sau fusese din nou aruncată la „groapa cu gunoi a istoriei".

Scrisorile se desfășoară în șir crescător la nivelul disperării și dezamăgirii, Patapievici incarnând un perfect *disperat* (*disperând*) de țara sa, în sensul odinioară propus explicativ de Cioran. A doua epistolă către Alexandru Paleologu se intitulează „Genitaliile puterii" și datează din 24 aprilie 1990 (fiind redactată la două zile după ce ia naștere cel mai important fenomen colectiv de lustrație de după prăbușirea regimului Ceaușescu, fenomenul Piața Universității, care va dura până în 12 iunie 1990).

Întâi de toate, Patapievici este oripilat de structura fizică a poporului din care face parte, găsind în români, după cum este de bănuț, nu idealuri clasice grecești, nu trupuri și chipuri apollinice (dar nici orgiastici dionisiaci!), ci niște sub-oameni, făpturi teriomorfe, parcă neterminate de Dumnezeu, necreate până la capăt, populând o deloc pitorească Curte a Miracolelor; acestui portret fizic respingător îi corespunde un psihic pe măsură, decăzut, viciat până la ultimul său strat interior; cât despre etica românilor, ea nu există (autorul va folosi chiar termenul de *neant etic*), pentru că a fost substituită de infamie în chip constant și progresiv. Acest portret vizibil dar și subliminal al românilor trebuie, însă, strict relaționat de dezamăgirile produse de anul postrevoluționar 1990, adică este imperios să fie contextualizat, altfel riscă să fie perceput ca hiperbolic și maladiv. Dar să-l lăsăm pe autor să vorbească: „Suntem un popor cu substanța tarată. Oriunde te uiți, vezi fețe patibulare, ochi mohorâți, maxilare încrâncenate, fețe urâte, guri vulgare, trăsături rudimentare,

o vorbire agramată și bolovănoasă. Moralmente, tonul general este dat de lașitate și ticăloșie, de vanitate și egoism meschin, de invidie joasă și delațiune lipsită de remușcări, de îngâmfare și bârfă: toți suntem mânjiți de sângele celor în care ne-am înmuiat limbile. Un neam flecar și lipsit de Dumnezeu, nerăvnitor în sfințenie și agramat în grandoare, ahtiat de măririi calpe și înjosit de vanități pe care, selavi și servili, nu le-am putut legitima decât prin atentat, ultragi și minciună. Un astfel de popor, urgisit nu prin soartă, ci prin mediocritatea sa, ce semn mai poate aștepta, decât poate doar semnul infamant al lui Iuda, ca diferență specifică, și semnul unanim al lui Iona, ca gen proxim?" (pp. 33-34). De remarcat, nu destinul poporului român este malefic, Patapievici nu mai discută înăuntrul ideii de soartă (precum Cioran), ci mediocritatea românilor este cea repulsivă, deoarece ține de un liber arbitru amorf, de opțiune pasivă, de vulnerabilitate umilă, de implozie, nimicnicie, conservate, cum spuneam, printr-un liber arbitru gârbovit. Dezgustul autorului înscenează un adevărat spectacol concentrat al istoriei românilor, chiar dacă motivația acestui dezgust este cât se poate de limpede dependentă de corupția politică și morală, de demagogia, nemernicia și ipocrizia regimului Ion Iliescu în 1990, care coagulasera o „metastază otrăvită" (p. 38), materializată într-un „hârdău de Fecale Supurând de Nestinsă Putoare" (p. 39), România fiind calificată ca „lupanar de lumpeni" (p. 39). Iată astfel primele semne ale teoriei scatologice aplicate României, în care Patapievici va excela la un moment dat, într-un puseu disperat de rușine de țara sa, contaminată în cele din urmă (întrucât nu putea fi izolată igienic de locuitorii săi, la infinit) de plebea viciată. Apoi, asemenea lui Cioran, autorul *Politicelor* invalidează așa-numitele calități și virtuți românești, acestea fiind văzute doar ca niște instrumente de adaptare și cameleonism în ultimă instanță: ospitalitatea, modestia, toleranța, răbdarea sunt „minus-virtuți de afirmare" sau „vicii de acomodare" (p. 35), nu caracterul (și morală) contând pentru român, ci știința adaptării din mers (a se vedea tipologia „băiatului bun" sau a „omului de bine", cel care este potrivit la locul potrivit, dar nu datorită vocației sau aptitudinilor sale, ci cameleonismului său). La acestea sunt adăugate apoi defecte vizibile precum puturoșenia și josnicia (p. 41). Românii nu sunt astfel, de pildă, curajoși sau impetuoși sau virili (caracterial vorbind), ci fiecare individ pare să fie mai degrabă marcat de „raportul de *rumânie* pe care l-a avut cu stăpânitorii" (p. 38), cocărjat de servilism, încovoiat, reptileean. Plebea, în speță,

este o „masă degenerată, îngâmfată, proastă și rea” (p. 45), dar nici reprezentantul elitelor nu este iertat, fiind pamfletat ca „poltron” și „becisnic”. Emblema scatologică și acuzator libidinală îi este aplicată, însă, în acest duet și în acest moment, mai cu seamă intelectualului, întrucât acesta nu joacă nici rolul unui profet charismatic, nici pe acela al unui inspirat Alexandru Macedon, nici măcar pe acela al unui înțelept iluminat: „O nostalgie onanistă animă substratul afectiv al intelectualului român, căci el împinge corelatul subiectiv al radicalității sale până la ipsațiune” (p. 41); molipsit de aerul fetid al contextului postcomunist (postrevoluționar, ar fi mai corect să spunem), intelectualul deprinde pestilența, întrucât depinde de „vânturile puterii”. În vâlmășagul anului 1990, dar și în renașterea ratată a României, avortată din pricina flatulentei corupției și a unui rău în chip decisiv moștenit din comunism (cel puțin la nivel de mentalitate), intelectualul este decretat a fi „canalie *de facto*” și „colaboraționist bovarizat de ipocrizia aspirației la disidență” (p. 41). H.-R. Patapievici exagerează din disperare și poate chiar din terapie de șoc portretul intelectualului, neștiind la 24 aprilie 1990, când este redactată această a doua epistolă inflamată, că intelectualii se vor implica masiv și decisiv în fenomenul Piața Universității, alchimizat de fapt la sfârșitul lunii aprilie și la începutul lunii mai 1990 tocmai într-o a doua revoluție română, spirituală și morală, aceea revoluție care ar fi trebuit declanșată, simultan cu cea fizică, și în decembrie 1989 și continuată imediat după prăbușirea regimului Ceaușescu. Dar această scrisoare a lui Patapievici ar putea fi percepută și ca preventivă, la o adică.

Ultimele două texte ale lui H.-R. Patapievici, pe care le voi analiza în cadrul acestui eseu, sunt scrise în 1991, a treia scrisoare fiind intitulată „Cine suntem?” și redactată la 28 iulie 1991. O parte din motivațiile prezente în epistola anterioară sunt reluate și aici. Astfel, virtuțile românești, anume blândețea, toleranța, ospitalitatea sunt contracarate de lașitate, prostie, mediocritate, agresivitate, apogeul acuzelor fiind sintetizat în formula de „puturoșenia abisală a stăutului nostru suflet românesc” (p. 47). Miza scatologică (contrapunctică) a vehemenței își face din nou simțită percutanța. Înainte chiar de a propune această formulă, autorul explicase neconvențional, *à la légère*: „Ce este aceea «românul» e o întrebare la care se răspunde prin violență, ură, sânge și șuturi în cur” (p. 46). Condiția românească este una damnată, dar nu în sens romantic, ci decăzut, plebeu; condiția românească ține de patologic, intuiește

Patapievici, de boală rușinoasă, de ocară: „Să fii român este un mod de a trăi condamnarea. Cu această boală nu există tranzacție: spirocheta românească își urmează calea până la erupția terțiară, subreptice, tropăind vesel într-un trup inconștient, până ce mintea va fi în sfârșit scopită: inima devine piftie, iar creierul un amestec apos” (p. 47). O altă obsesie compulsivă apare aici: perspectiva sumbră a autorului depinde exclusiv de variile fratricide care avuseseră loc în 1990, Patapievici reluând ritualic ideea că respectivele violențe au fost posibile datorită spălării creierului care a izbutit în România, în perioada comunistă. Poporul român în etapa postrevoluționară este un rezultat al „piteștizării”, al reeducării prin lobotomizare ideologică și socială, de aici imaginea exagerată propusă de autor, aceea a minții „scopite”, castrate, a românilor, a masei de „omuleți patibulari” (p. 50), reeducați și delatori. Patapievici revine, apoi, la metafora maladiei, corporalizând România asemenea lui Eminescu și nemaifăcând distincție, cel puțin în acest punct, între țară și popor: „Românii sunt deja una cu cancerul care îi roade. Chirurgia este neputincioasă, căci incizia în nonseparabile nu ar face decât să combine părți informe într-un trup abnorm, ceva cam de felul făpturilor care ieșeau din chirurgia delirantă a doctorului Moreau, monștri scuturați de suferințe când sadice, când omenști” (p. 51). Sugestia fatală în ce ne privește, ca popor, este aceea că alcătuim o adunătură de făpturi monstruoase, malformate, din punct de vedere etic, în primul rând, și psihic; dar aceste malformări ar putea, la o adică, să urâtească și fizic poporul cu pricina, dacă nu cumva acest lucru s-a și produs deja. Monstruoșitatea ține, însă, mai ales de inapetența spre purificare morală a românului, care se complăce în pestilență și spurcare. „NU NE PUTE” (p. 52) acuză cu majuscule Patapievici, românul acomodându-se cu duhoarea și cu impotența morale prin care se autodizolvă, etic vorbind, rămânând captiv în nemernicie. Așa se face că „propagarea fecalei” (p. 55) a fost o constantă în comunism și a rămas funcționabilă și în postcomunism (sau tranziție). Excedat de propria sa viziune și percepție, *disperând de țara sa* în chip cioranian (cum de altfel am încercat să demonstrez până acum), autorul exclamase aproape patetic nu cu mult înainte: „N-am știut că se poate suferi de poporul tău așa cum suferi după o femeie nedemnă” (p. 54). Eufemizarea cu pricina nu salva, însă, condiția românească de la statutul ei de „curvă”, chiar dacă Patapievici evitase termenul respectiv la nivel lingvistic,

dintr-un fel de pudoare tardivă (aceasta după ce apelase ritualic deja la dure metafore scatologice).

Ultima scrisoare adresată lui Alexandru Paleologu (pe care se fundamentează analiza de față) este intitulată „Înapoi la chestiunea specificului național”, fiind redactată la 12 august 1991. Viziunea scatologică este atât de amplă, în această epistolă disperată, încât autorul a fost incriminat, de varii voci mai mult sau mai puțin oficiale din mass-media (dar și din Parlament, de pildă) ca rău român, anti-român, ne-român. Într-un paragraf copleșitor prin detabuizarea violentă la care supune sufletul și mentalitatea românești, Patapievici construiește din istoria României un fel de arhitectură excrementală, utilizând prin acumulare progresivă tehnica ordurii: adevărat, nu țara în sine este cea fecalizată, ci fecalizarea este un efect tocmai al existenței și funcționării scatologiceilor locuitori ai respectivei țări. Pentru a fi mai bine portretizat, poporul român este corporalizat, utilizându-se clișee ale culturii noastre care sunt, de altfel, reinvestite șocant în chip intenționat cu sensuri decăzute. Să-l ascultăm, însă, pe autor. „Privit la raze X, trupul poporului român abia dacă este o umbră: el nu are cheag, radiografia plaiului mioritic este ca a fecalei: o umbră fără schelet, o inimă ca un cur, fără șira spinării. Toată istoria, mereu, peste noi a urinat cine a vrut. Când i-au lăsat romanii pe daci în formula hibridă străromânească, ne-au luat la urină slavii: se cheamă că ne-am plămădit din această clișă, daco-romano-slavi, mă rog. Apoi ne-au urinat la gard turcii: era să ne înecăm, așa temeinic au făcut-o. [...] Apoi ne-au luat la urmă rușii, care timp de un secol și-au încrucișat jetul cu turcii, pe care, în cele din urmă, având o bășică a udului mai mare (de, bețiile...) i-au dovedit. Noi ne-am zvântat puțin între 1866 și 1940, cu intermitențe, apoi ne-au luat iar: acum, însă, inovație, au început să urineze și unii români peste români, patrioții de la 1 ianuarie 1948, când, ca la start, au început crimele în masă și deportările. Valea plângerii a fost transformată de români într-o vale a urinei corosive. Care era mai șmecher se suia pe capul vecinului și-l pișa. Și, cum toți românii e deștepți, urinarea a fost din noul pașopt încoace, generală” (pp. 58-59). Pe lângă umorul negru dus la extrem și pe lângă teribila viziune detabuizantă, Patapievici utilizează în mod special, din când în când (probabil cu râvnit efect cathartic și exorcizator), limbajul miticist, grobian, singurul adecvat pentru grosul poporului român alcătuit din ignari, șmecheri, țoape, mojici, lichele și multe alte categorii de acest tip. Paragraful citat anterior este o bășcălie chinuită; dar pe

lângă acest efect, el pune în dezbatere o chestiune care îl obsedase și pe Cioran: este poporul român unul neterminat, necreat până la capăt; este inadecvat creat poporul român? Or, Patapievici, prin pamfletul său sugerează (speculația îmi aparține) un popor român care are un trup de tip golemic (și un suflet pe măsură), dar un golem a cărui plămădă nu mai este lutul, ci excrementul. Un golem scatologizat și care, din această pricină, nu mai poate avea un loc firesc între celelalte popoare. Puseul pamfletar citat anterior își justifică violența tot prin ideea că spălarea creierului și reeducarea („piteștizarea”) a izbutit în România, istoria țării fiind narată prin intermediul simbolului și metaforei dejecțiilor lichefiate, a urinei care a marcat atât umilirea românilor de către ceilalți (străinii invadatori), cât și autodemolarea și implozia promovată chiar de către români. Ce a mai rămas din România în postcomunismul imediat căderii regimului Ceașescu? Doar „tâmpii, flecarii, estropiații, găngavii, crapuloșii” (p. 60), și iată-l astfel pe Patapievici judecând lucrurile aproape în aceiași termeni precum Eminescu, chiar dacă nu oferă soluțiile propuse de acesta: autorul *Politiceilor* nu vorbește nici de „pușcărie”, nici de „casa de nebuni”, întrucât ceea ce caută este o soluție interioară pentru sufletul românesc. În cele din urmă, aceasta este găsită, chiar dacă rămâne să fie utopică, lirică, nepământescă și, deci, irealizabilă, inadecvată la realitate: „numai iubirea, o iubire enormă, poate transforma acest popor de urătenia care îl locuiește. O dată ce te-ai dezgustat de el, poporul român nu îți mai poate face nici măcar milă. Numai un sfânt îl mai poate salva (dar acela, dacă o va face, se va pierde pe el)” – p. 61. Are H.-R. Patapievici reveria, *in extremis*, a unui nou Mesia (chiar și sub formă de simbol), dar a unuia adaptat la dilemele românești? Poate fi mântuită această țară? Poate fi România salvată de ea însăși, așa cum speculează atât Cioran, cât și Patapievici? Răspunsul îl vor da, poate, alții, dacă și când îl vor putea da.

Ce trebuie reținut, totuși, din studiile de caz de mai sus? Că românii au un *complex al bastardului* sau, și mai rău, un *complex al avortonului*, de aici ratarea lor generalizată. Dacă, după Cioran, românii nu au fost creați până la capăt fiindcă starea fetală a României a fost nedesăvârșită (poate și din pricina unui... Demiurg rău), după Patapievici micimea sorții românilor a depins de opțiunea lor autodemolatoare în varii contexte politice și de câteva *defecte de popor*, cum le-am numit. Între acestea, cele mai importante au fost zelul supunerii și patosul autoimploziei. Predispoziția pentru

caricatură a României a făcut, în opinia lui Cioran, ca destinul ei să fie gelatinos, românii alcătuind, simbolic vorbind, un *popor de sinuciși* prin lipsa de destin a țării lor. În opinia lui Patapievici, în schimb, și aceasta este mai dură, nedesăvârșirea românească a depins tot de o plămadă rea, mai exact de o *plămadă excrementală*. Istoria i-a făcut întotdeauna pe români, ei au fost întotdeauna plămădiți și modelați de Istorie și nu invers: ei nu s-au plămădit singuri niciodată și nici nu au modelat vreodată Istoria.

Addenda

Cei care vin

Mihai Pedestru, absolvent al Facultății de Științe Politice din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj, secția Jurnalism. A publicat analize de mentalitate în volumele experimentale semnate Ruxandra Cesereanu & Co: Fărâme, cioburi, așchii dintr-o Curte a Miracolelor (2004), A doua Curte a Miracolelor (2004), Made in Romania. Subculturi urbane la sfârșit de secol XX și început de secol XXI (2005) și România înghesuită. Ipostaze ale ghetizării în comunism și postcomunism (2006). A participat la realizarea site-ului www.comunism.ro

Scurtături prin (ne)cunoaștere

Să privim următoarele enunțuri. Ele reprezintă constructe extrem de frecvente în mentalul românesc, folosite atât în discursul colocvial, cât și, deturnate, în discursul publicității și al media. În cele ce urmează, ne propunem să le analizăm și să încercăm să le discernem originile și traseele pe care au evoluat, precum și să le denișăm funcțiile pe care le îndeplinesc.

- a. femeile sunt frivole;
- b. brunetele sunt inteligente;
- c. românii sunt leneși;
- d. evreii sunt speculanți;
- e. pisicile negre aduc ghinion;
- f. dacă te uiți la ceas la oră fixă, cineva te iubește;
- g. musulmanii sunt păgâni;
- h. Isus este fiul lui Dumnezeu;
- i. cine sapă groapa altuia, cade singur în ea;
- j. mortul, de la groapă, nu se mai întoarce.

Observăm că enunțurile *a* și *b* reprezintă prejudecăți morfologice, *c* și *d*, stereotipii etnice, cu distincția că *c* îl considerăm autoreferențial, *e* și *f* reprezintă superstiții, *g* și *h* sunt enunțuri dogmatice,

iar i și j aparțin genului parenetic. Funcțional, însă, ele sunt extrem de apropiate, deoarece atât originea le e comună, cât și rolul pe care îl îndeplinesc, precum și faptul că, în esență, toate par să se bazeze pe o structură similară, a unei cunoașteri *a priori*, pe care o putem întui ca fiind dobândită cutumiar.

În toate cazurile avem a face cu extensia unor caracteristici asupra unor clase, extensie a cărei valoare de adevăr ne este imposibil de determinat pentru toate lumi logic posibile.

Să ne aplecăm analitic asupra fiecărui grup de enunțuri în parte. Primul grup (a , b), cel al prejudecăților morfologice și de gen, circumscrie două moduri diferite de raportare la o presupusă alteritate, respectiv raportarea abductivă, în contextul enunțului a și raportarea deductivă, în contextul enunțului b . Astfel, *femeile sunt frivole* se constituie fie într-o explicație a propriei frivolități, dacă aserțiunea aparține unui membru al clasei *femei*, fie într-o explicație a propriei distanțări față de conceptul de frivolitate, prin tocmai incongruența claselor, dacă aserțiunea aparține unui membru al unei clase incongruente cu clasa *femei*. În cea de-a doua situație, a enunțului b , avem evident a face cu o inferență deductivă, pe care o putem extrapola în *sunt brunetă, brunetele sunt inteligente, deci sunt inteligentă*, sau *ea e brunetă, brunetele sunt inteligente, deci ea e inteligentă*.

Cel de-al doilea grup (c , d), al stereotipiilor etnice, se comportă similar cu primul. Considerând că ambele enunțuri aparțin unui membru al clasei *români*, c va putea fi extrapolat în *românii sunt leneși, eu sunt român, din această cauză sunt leneș*, pe când d va putea fi extrapolat în *evreii sunt speculanți, eu nu sunt evreu, deci eu nu sunt speculant sau evreii sunt speculanți, el e evreu, deci el e speculant*.

Aceleași situații le putem observa și în ceea ce privește grupul superstițiilor (e , f), cu toate că aici nu mai este vorba de o raportare directă a individului la o clasă care se constituie în alteritate, ci a individului la un dublet format dintr-o clasă căreia individul nu îi aparține, asupra căreia se face extensia unei proprietăți și un set de acțiuni care intersectează un set similar de acțiuni din partea individului. Extrapolând, obținem *dacă vedem o pisică neagră vom avea ghinion, eu am văzut o pisică neagră, deci eu voi avea ghinion*, sau *dacă ne uităm la ceas la oră fixă, cineva ne iubește, eu m-am uitat la ceas la oră fixă, deci cineva mă iubește*. Observăm că

validitatea enunțului ține de intersecția accidentală a celor doi termeni.

În ceea ce privește discursul dogmei religioase, grupul format din enunțurile g și h , observăm că validitatea aserțiunilor nu mai depinde neapărat de lumi posibile, ci de contexte ale lumii actuale, cu toate că extensia forțată a proprietății asupra clasei rămâne. Astfel, *musulmanii sunt păgâni* este un adevăr necesar pentru un individ aparținând clasei *creștini*, spre exemplu, dar este fals pentru un individ aparținând clasei *musulmani*. *Isus este fiul lui Dumnezeu*, de asemenea, este o aserțiune perfect validă, un adevăr necesar, pentru un creștin, pe când, pentru un musulman, aserțiunea este falsă. Ceea ce leagă acest grup de enunțuri de celelalte, determinându-ne să le includem în această analiză este faptul că putem determina similitudini majore în ceea ce privește poieza, modalitățile de combinare pentru a servi argumentării, precum și imposibilitatea de a le stabili adevărul universal.

Ultimul grup dintre cele propuse (i , j), al pareneticilor, se comportă, asemeni precedentului, ușor atipic, deoarece nu mai avem a face cu demonstrații evidente sau cu elemente ale unor demonstrații evidente, ci cu un set de aserțiuni date ca fiind valide în contextul unei etici universale. Aceste aserțiuni pot fi hortative, exemplul i , sau pur și simplu constatative, exemplul j .

Avem, așadar, cinci categorii distincte de enunțuri care circumscriu relaționarea cu alteritatea, alteritate aparținând fie lumii actuale, (celălalt gen, alte etnii, alte grupuri religioase), fie unei lumi posibile, mitică sau dezirabilă.

Ceea ce le unește este faptul că fiecare reprezintă o definire superficială și sumară a unei fațete a necunoscutului, ele devenind astfel instrumente necesare supraviețuirii facile într-o lume prea puțin cunoscută și prea mare pentru a fi accesibilă. Extinzând proprietăți asupra claselor, individul și le apropie, iar faptul că extensiunile își revendică validitatea din cutumă, dintr-o presupusă experiență ancestrală, le face de netăgăduit. Avem a face, așadar, cu dresaje de opinie, cu judecăți de valoare impuse pentru a scuti individul de experiența propriei cunoașteri și a propriului discernământ.

Scurtături prin cunoaștere, aceste judecăți își găsesc utilitatea și rațiunea de a fi doar într-o lume în care interacțiunile dintre grupuri erau minimale. Odată cu imanentizarea globalizării, cu dezvoltarea spectaculoasă a mijloacelor de comunicare și informare globală, odată cu anihilarea aproape completă a limitelor etnice și rasiale dintre

grupuri, odată cu impunerea fără echivoc a determinismului, ar fi trebuit să observăm un declin major al tuturor acestor constructe cognitive insuficiente. Dimpotrivă, însă, suntem martori ai unui reviriment inexplicabil, în principal în ceea ce privește aspectul religios și etnic.

Vom încerca, în cele ce urmează, să analizăm modul în care se manifestă aceste scurtături în contextul spațiului românesc actual, și pe cât posibil, să le justificăm existența.

Femeile sunt frivole, spuneam, prezintă două valențe, a argumentării prin incluziune, *femeile sunt frivole, sunt femeie, sunt frivolă, deci sunt frivolă pentru că sunt femeie*, respectiv a argumentării prin excluziune, *femeile sunt frivole, sunt bărbat, deci nu sunt frivol (în ciuda aparențelor), pentru că nu sunt femeie*. Originea acestei aserțiuni o putem regăsi în substratul patriarhal al mentalului unde, pentru a justifica privilegiile acordate unui gen în defavoarea celuilalt, era nevoie ca între genuri să existe distincții fundamentale, care să tranșeze pură morfologie. Având o categorie definită prin superficialitate, slăbiciune, sensibilitate, apăsătoare evident, la polul opus, o categorie definită prin profunzime, putere și duritate, o categorie, așadar mult mai îndreptățită să conducă. Odată cu emanciparea femeii, însă, aceste stereotipii ar fi trebuit să dispară, fiindu-le demonstrat neadevărul. Ele s-au păstrat, însă, tocmai datorită faptului că servesc drept ghidaj în relațiile interumane. Sudorița, femeia chirurg, femeia ministru, devenite puternice și dure, resimt nevoia de a-și regăsi identitatea de gen și vor păstra stereotipiile vii tocmai pentru a avea un reper, chiar dacă prea puțin fundamentat, pentru a se defini în relația de cuplu, relație axată încă pe coordonatele complementarității.

Brunetele sunt inteligente / blondele sunt proaste / cocoșaii sunt vrăjitori prezintă o argumentație similară celei de la primul exemplu, cu aceeași bivalență. Nu mai este vorba, însă de o necesitate obiectivă, impusă de dezvoltarea și evoluția societății, ci strict de nevoia de a clasifica alterul, o necesitate subiectivă, așadar. Asupra întregii clase planează suspiciunea caracteristicii care i-a fost atribuită, cu excepția acelor indivizi pe care, în urma unei experiențe directe, îi excludem. Extrapolând, putem obține *Blondele sunt proaste în afară de A, B, ..., Z*, unde *A, B, ..., Z* sunt persoane cunoscute, ale căror particularități au prioritate în fața apartenenței lor la categoria *blonde*, tocmai datorită cantității mai mari de informație deținute. Putem așadar teoretiza faptul că includerea unui individ într-o astfel de categorie se bazează pe un set minimal de trăsături evidente, iar,

o dată cu sporirea cantității de informație pe care o deținem, individul se distanțează, integrându-se în categorii din ce în ce mai complexe. Prejudecățile ar fi, așadar, un depozit al noilor veniți, o zonă tampon în care îi plasăm pe cei pe care îi cunoaștem prea puțin pentru a ști dacă vrem sau nu să îi cunoaștem cu adevărat. E o soluție de compromis între a-i accepta în spațiul nostru privat sau a ne teme de ei.

Românii sunt leneși sau Evreii sunt speculanți, și ele, se comportă similar cu cele expuse mai sus. Distincția apare din nou la nivelul modului în care aceste judecăți își găsesc locul și rolul în mental. Unele dintre aceste preconcepții au ajuns la stadiul de meme, stigmatizând și justificând condamnarea la moarte a milioane de oameni. În ceea ce privește autoreferențialele, *românii sunt leneși / oltenii sunt isteți*, putem afirma că ele își au originea tot în nevoia de afirmare a unei identități distincte prin incluziunea într-un grup cu o dezirabilitate variabilă, dar în același timp unit prin un set inefabil de trăsături comune. Negativitatea trăsăturii se estompează în fața identității de grup, ea devenind mai mult sau mai puțin un titlu de glorie.

Tot din nevoia de apartenență la un grup bine definit apar și prejudecățile etnice sau rasiale. Spunând adio diferențelor, ne pierdem legitimitatea stăpânirii asupra culturii naționale, asupra propriei ascendențe, ne pierdem dreptul la a ne revendica dintr-un trecut și la a ne afirma o identitate perenă. Doar închizându-i pe ceilalți în celule impenetrabile și netangente celei în care ne închidem pe noi înșine, definindu-le și definindu-ne trăsături imuabile, ne putem păstra aparența unei filogenii distincte și proprii.

Pisicile negre aduc ghinion / dacă te uiți la ceas la oră fixă, cineva te iubește, ceea ce denumim prin termenul *superstiții*, reprezintă, deși mai puțin evident, tot o scurtătură prin cunoaștere sau, mai bine spus, o scurtătură prin necunoaștere. Superstițiile, o dată cu impunerea determinismului și avansul considerabil al cunoașterii despre lume, pierd teren, la o privire de ansamblu. Cu toate acestea, ele se acutizează la nivelul individului, direct proporțional cu avansul științei care ar trebui să le curme. Acest lucru se datorează nevoii de mister pe care omul o resimte și nevoii de a-și explica și justifica neconcordanțele între voință și realitate. Norocul și ghinionul sunt cheile de boltă aici, dar la fel de bine putem include tehnicile feng-shui, interpretarea limbajului trupului, programarea neurolingvistică, toate micile ritualuri menite să smulgă

răspunsuri unei lumi prea savante pentru a mai crede în mistere, dar prea primitivă pentru a și le explica. Superstițiile au evoluat dintr-o componentă ritualică a vieții tradiționale, într-o componentă ascunsă a individului. Dacă, la originea lor, puteam găsi precepte valabile și perfect plauzibile, venite din experiența de viață, acum le regăsim ca pusee ale obscurului și iraționalului intrinseci omului modernității târzii, dezgolite de orice logică și de orice justificare. Rolul lor a devenit, astăzi, acela de a revrăji o lume dezvrăjită, de a furniza o superficială consolare în fața propriei neputințe de a ne supune destinul voinței.

În aceeași parte a spectrului, deși diferite ca nuanță, putem plasa credințele religioase și adevărurile dogmatice. E din nou vorba de o impunere de opinie, din nou vorba de transmisia cutumiară, dar nu mai avem o informație izvorâtă din experiența ascendenților, ci dintr-un perpetuu și circular dresaj, menit să țină populațiile sub control, prin autoritatea a ceva ce nu poate fi omorât, a ceva ce transcende posibilitățile noastre de control.* Nu vom enumera aici variile teorii referitoare la originea religiei sau a sentimentului religios, ci vom încerca să înțelegem ce anume resorturi le mai țin în viață, în contextul în care dogmatica sfidează flagrant orice evidență, orice logică.

Emancipați, lăsându-ne viața în mâinile unei femei medic, locuind într-o casă proiectată de o femeie arhitect, acceptăm tacit să ne căsătorim sub egida unei instituții care continuă să ne îndoctrineze cu axiome ale superiorității masculine. Continuăm să ne învățăm copiii să se roage la îngeri, chiar dacă știm că nici măcar instituția care le girează existența nu a reușit să decidă dacă au sau nu buric. Spunem *Tatăl nostru carele ești în ceruri*, de parcă ne-am ruga ionosferei, meteoritelor sau materiei interstelare. Ucidem și ne lăsăm uciși în numele unor entități ipotetice, pornim în numele lor războaie, ardem biblioteci și anihilăm culturi. Un fenomen de o atât de mare amplitudine ca religiozitatea nu poate origina decât în cea mai cumplită frică a ființei umane, frica de infinit și de ce presupune acesta. Am încercat milenii întregi să populăm infinitul cu ceva, să-i dăm formă și granițe. Cu cât vedem mai departe, cu cât telescoapele și modelele matematice ne indică din ce în ce mai de netăgăduit adevărul acestui infinit, cu atât ne cufundăm mai adânc în obscurantismul pe care preoții noștri, sub auspiciile zeilor pe care ni l-au inventat, îl cultivă.

Dacă spunem *Blondele sunt proaste*, atribuim printr-o generalizare eronată categoriei *blonde* caracteristica *prostie*. Dacă afirmăm că *zeii sunt atotputernici*, ne afirmăm, în fapt, propria teamă de ceea ce, din frică, refuzăm să cunoaștem. Nu mai e vorba de *frica de necunoscut*, ci de *frica de a cunoaște ceva pentru că e necunoscut*, o circularitate patologică și, din păcate de nezdruncinat, care a născut și continuă să nască cei mai cumpliți monștri ai istoriei.

În spațiul românesc contemporan, Biserica își găsește încă un fief viguros în rândurile vulgului, unde ceremonialul kitsch suplinește perfect nevoia unei opulențe inaccesibile, iar explicațiile facile umplu golul lăsat de perceperea infinitului.

Ultimul dintre seturile de enunțuri pe care le propuneam la începutul acestui demers era cel al pareneticilor, al adevărurilor gata digerate, distribuite exponențial prin varii rețele sociale. Observăm aici o adevărată explozie, în special în mediul electronic. Citatul zilei, perla de înțelepciune, emailurile motivaționale pline de sfaturi bune, toate acestea circumscriu un gen extrem de proteic al literaturii populare, singurul, de altfel, care a reușit să se adapteze perfect noii lumi.

Avem aici cea mai evidentă evadare din propria noastră viață, dar, spre deosebire de cele de până mai sus, una complet benignă și, de ce nu, amuzantă. Spre deosebire de superstiții, cu care împărtășesc aceeași etajeră, proverbele și vorbele de duh nu au reușit să pună stăpânire pe viețile indivizilor și nici nu s-au scufundat într-un obscurantism obsesiv. Diferența constă în faptul că ele sunt folosite pentru a explica, pentru a conferi o oarecare autoritate argumentării, nu pentru a ne complăce în confortul propriilor neputințe sau al propriului nostru refuz de a înțelege și cunoaște.

Oamenii au, așadar, nevoia de a-și apropia lumea, de a se simți stăpâni ai ei, în același timp în care resimt puternic ideea de a-și proteja și perpetua identitatea. De aici decurg toate aceste acceptări *de facto* ale unor judecăți vădit eronate.

Prin catalogare, indexare, clasare, necunoscutul devine cognoscibil. Prin închiderea acestui cognoscibil în spații ermetice, la care avem acces doar după propria dorință, nu îi vom permite să ne invadeze intimitatea sau identitatea, nu îi vom permite să ne zdruncine viziunea despre lume, așa cum vrem ca ea să fie.

Avem nevoie de stereotipii, de prejudecăți, de adevăruri *pret à porter*, de zei și pisici negre, de blonde proaste și evrei speculanți, de morți care nu se mai întorc de la groapă și de iubite care se

gândesc la noi când ne uităm la ceas. Avem nevoie de toate acestea pentru a încetini trenul evoluției. Pasageri în acest tren, ne temem profund de destinația finală, deoarece știm că ea este infinitul, infinit pe care, dacă l-am accepta ca atare, ar trebui să acceptăm deopotrivă mult prea multe pentru mințile noastre închistate în parametrii confortului. Ar trebui să acceptăm că nu suntem nici superiori, nici inferiori altora, că nu contează de unde pornim, ci încotro avansăm, că nu trebuie să ne supunem nimănui, căci nu există nici o autoritate, că nu avem a da seama în fața nimănui și că nimeni și nimic nu e vinovat pentru eșecurile noastre. Cel mai important, însă, este că suntem obligați să admitem că nu avem de ce să ne mai fie frică, iar peste aceasta, încă, nu putem trece.

Anca Hațiegan

Anca Hațiegan, absolventă a Facultății de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj, secția Teatologie (promoția 2000) și secția Română-Engleză (promoția 2003). În prezent doctorand în Științe Umaniste (literatură comparată) al Universității „Babeș-Bolyai”. Prezentă în următoarele volume colective: Analele Sighet, vol. X, București, Fundația „Academia Civică”, Biblioteca Sighet, 2003; Dictionnaire des relations franco-roumaines. Culture et francophonie, coord. Maria Vodă Căpușan, Marina Mureșanu-Ionescu, Liviu Malița, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003; Dicționar Echinox A-Z. Perspectivă analitică, coord. Horea Poenar, București, Cluj, Editura Tritonic, 2004; România înghesuită. Cutii de chibrituri, borcane, conserve. (Ipostaze ale ghetozării în comunism și postcomunism), Ruxandra Cesereanu & Co, Cluj, Editura Limes, 2006. A prefăcut volumul Teatrul de Dumitru Popovici, Cluj, Editura Arpeggione, 2002. A realizat o dramatizare după romanul Întâlnirea de Gabriela Adameșteanu.

România – cadavrul din dulap

„Romanians eat cabbage rolls, sausages and polenta. They are really proud of their country but want to leave it when nobody is looking. They never admit their mistakes and are dutifully compliant with the requests of the US government.” (National Stereotypes, From Wikipedia, the free encyclopaedia, http://en.wikipedia.org/wiki/National_stereotypes)

Una dintre destinațiile mele favorite pe internet este site-ul enciclopediei „deschise” **Wikipedia**, la a cărei scriere și îmbunătățire poate contribui, în principiu, oricine, cu condiția să respecte regulile de redactare expuse în paginile „de gardă” și să rămână anonim. Găsești aici articole în mai toate limbile pământului, cu accent pe cele de circulație internațională, despre subiecte de interes din varii domenii. Textele sunt însoțite uneori de calificative, adnotații și

recomandări din partea administratorilor *site*-ului, de genul: „acest articol reprezintă un punct de vedere subiectiv, fiind rodul unei cercetări personale; lipsește referința sau citatul; acest articol nu se încadrează ca lungime în standardele enciclopediei *Wikipedia*; nu există încă un articol pe această temă, îl puteți crea chiar dumneavoastră...”, etc. Comunitatea globală de cunoștințe se construiește, prin urmare, cu umor. Strategiile de distanțare folosite împiedică asimilarea fără discernământ de informații neverificate sau de opinii neargumentate. Numai un cititor excesiv de naiv s-ar lăsa ademenit să creadă că *Wikipedia* deține și oferă toate răspunsurile. Simt nevoia să fac această precizare pentru că la noi persistă prejudecata că navigatorii pe Internet sunt niște receptori captivi, care își închipuie că „știința” difuzată pe această cale este necesarmente exhaustivă. În orice caz, vizitatorii *Wikipediei* sunt descurajați din pornire să întrețină astfel de iluzii, la fiecare „click” amintindu-ți-se că asisti, dacă nu vrei tu însuși să participi, la o lucrare în facere („*work in progress*”), deci indubitabil nedesăvârșită. Din acest motiv conceptul *Wikipedia* sau *Proiectul Gutenberg* – prima bibliotecă virtuală universală, accesibilă gratuit – merită apreciate, încurajate, dezvoltate. Pe *site*-ul enciclopediei *Wikipedia* figurează, printre altele, o pagină dedicată stereotipurilor naționale. La începutul ei, un text izolat într-un chenar avertizează că secțiunea sau articolul în cauză este rodul unui demers „original” și poate conține afirmații neprobate. În consecință, cititorul este invitat să îl completeze cu referințe, după ce a vizitat, în prealabil, pagina de discuții pe marginea celei precedente. Chiar și în circumstanțele pomenite, consultarea acestora poate fi o experiență pe cât de amuzantă, pe atât de instructivă. Autorul sau autoarea articolului, desemnat din motivele expuse anterior, a alcătuit o listă extrem de pitorească de clișee „transfrontaliere” despre diverse popoare. Lista este însă destul de modestă în raport cu numărul națiunilor și etniilor răspândite pe întreaga suprafață a globului pământesc. Din această pricină, includerea României și a românilor pe harta „geostereotipiilor” constituie o primă surpriză. Pentru cineva familiarizat cu mentalul românesc, ea ridică o interesantă problemă de *image*. Românul mediu trăiește cu anxietatea, ce frizează mania persecuției, că nația lui nu prea este luată în seamă de către străini. E o prejudecată ce vine dintr-un vechi complex de inferioritate, repede convertibil într-unul de superioritate, și care trădează o profundă criză de identitate. Cu alte cuvinte, românul mediu se simte lezat și numai la

gândul că ar putea fi trecut cu vederea. Absența trimiterilor la românită din articolul de pe *site*-ul *Wikipedia* ar fi reușit să declanșeze în mintea unui cititor din această categorie¹ o mică dramă. Prezența lor, pe lângă faptul că produce contrarietate, infirmând teoria conspirației mondiale a tăcerii despre România, nu aduce nici o ușurare, ci doar creează un alt tip de tensiune, cu privire la caracterul comentariului respectiv: îi este sau nu favorabil? Românul mediu nu suportă să fie trecut cu vederea, dar ar vrea, în schimb, să *i se treacă cu vederea* defectele, adică să fie simultan vizibil și invizibil, lucru posibil doar la teatru – de unde predispoziția sa accentuat histrionică.

Surprinzătoare este și discrepanța dintre imaginea stereotip a românilor despre România văzută din afară și imaginea României *realmente* văzută din afară. Așadar, din punctul lor de vedere, al străinilor: „*Românii sunt muncitori de sarmale, cârnați și mămăligă. Sunt foarte mândri de țara lor, dar vor s-o părăsească când nimeni nu îi vede. Nu își recunosc niciodată greșelile și tratează cu multă bunăvoință respectuoasă cererile guvernului Statelor Unite*”. Din perspectiva românului mediu, neplimbat prin lume, era mai degrabă de așteptat ca, în varianta rea, conaționalii săi să fie făcuți „hoți”, „cerșetori”, „corupți”, eventual „imigranți ilegali”, ori, în varianta bună, să se pomenească ceva despre pasiunea lor pentru fotbal, despre Hagi, despre Nadia Comăneci, despre Dracula, despre toleranța și căldura arătată străinilor. Nimic din toate acestea. La capitolul „rele”, pare că românilor le-au luat-o alții înainte: de pildă, „hoți” sunt percepuți a fi polonezii, iar „imigranți ilegali” sunt mexicanii. Una peste alta, românii stau bine: nu sunt obezi, ignoranți și agresivi ca americanii, nu vorbesc tare și nu au respirație urât mirositoare precum chinezii, nu au dinții stricați și nu îndrugă porcării asemenea englezilor, nu sunt nespălați, nepoliticoși, lași și nu mănâncă picioare de broască, brânzeturi grețos parfumate sau melci ca francezii, nu sunt nemți ori austrieci – adică naziști, nici ruși-comuniști, nici irlandezi – bețivani, nici italieni – șovini, nici arabi – teroriști sau alte asemenea. Nu, nu le pot fi aruncate în față asemenea grozăvenii; iar, dacă cineva ar face-o, nu ar obține nici un rezultat, decât o vorbă risipită în vânt, de vreme ce românii „*nu își recunosc niciodată greșelile*”.

Lăsând gluma la o parte, ce reiese din caracterizarea citată anterior? În primul rând că românii sunt percepuți de către străini în

¹ În care, ca să nu fie nici o confuzie la mijloc, mă includ.

lumina celei mai stricte *actualități*, precum niște efemeride, care, la fel de repede cum au apărut, pot să și dispară din lume și din raza privirii. După cum se știe, relația în mod special „privilegiată” dintre România și guvernul Statelor Unite ale Americii la care comentariul de pe *site*-ul enciclopediei *Wikipedia* face referire este o ipostază de „ultimă oră” în calendarul istoriei lor recente, dacă lăsăm la o parte tatonările reciproce din perioada comunistă, demagogia ceaușistă despre „înfrățirea” dintre popoare, „clauza” de indulgență economică smulsă periodic Unchiului Sam. Vestea bună este că, totuși, românii au o istorie; vestea proastă e că nu o au, din perspectiva străinilor, decât de câteva luni, cel mult de câțiva ani. Sunt un popor *nou*, în formare, fără identitate prea clară. Pentru că au intrat abia de curând în vizorul public, sunt greu de prins și *fixat* într-o formă coerentă. Trăsăturile lor nu au apucat să precipite, în afara granițelor țării, într-un tip, cu atât mai puțin într-un stereotip. Toate acestea vin oarecum în contradicție cu ideea de persistență în timp a stereotipurilor, dar poate că și stereotipurile suferă mutații: în epoca post-postmodernă, digitalizată, viața stereotipurilor a devenit mai scurtă, precum cea a evenimentelor fabricate de mijloacele de comunicare în masă care o alimentează. Viteza cu care ele se istoricizează, cu care crește gradul lor de uzură se accelerează pe zi ce trece. În loc de stereotipuri este posibil ca pe viitor să avem tot mai des de-a face cu *stereoclipuri*. Cât durează prestigiul unui videoclip? – Un anotimp. Atât va dura și prestigiul *stereoclipurilor*.

Nu la fel stau lucrurile pe plan intern, unde conștiința românității este mult mai veche decât în afară, deși, trebuie adăugat, la fel de problematică, în prezent, pentru reprezentanții acestei nații, ca și pentru moșii și strămoșii lor. Stereotipurile privind statornicia românului, firea lui lirică și omenoasă, legătura profundă cu natura sau iubirea sa nețărmurită de patrie, majoritatea de sorginte pașoptistă sau romantică, au fost fabricate în epoca edificării statului unitar național, cu scopul de a sluji drept factori de coeziune. Intens vehiculate apoi în comunism, ceea ce a dus la degradarea lor progresivă, ele au supraviețuit totuși până în zilele noastre, când au ajuns să conviețuiască, deloc pașnic, cu „mitologia” post-decembristă de semn contrar – fapt ce explică în oarecare măsură comportamentul dedublat al românilor, nevoiți să țină cont de ambele poziții, deși ele se bat cap în cap. Drama românului se consumă între presiunea tradiției, care recomandă devotamentul necondiționat față de glia strămoșească, și urgența ieșirii din starea de mizerie materială, care

il îndeamnă să urmeze calea exilului, sub mirajul nemărturisit al Occidentului („pământul făgăduinței”), conturat în anii așa-zisei „Epoci de Aur”, când legăturile cu lumea „liberă” erau ca și inexistente.

Al doilea și cel mai important aspect relevat de stereotipurile despre români reținute în cuprinsul articolului de pe *site*-ul enciclopediei *Wikipedia*, pe care, de altfel, l-am anticipat, este faptul că românii resimt un veritabil disconfort atunci când vine vorba despre propria lor țară. În timp ce alte popoare nutresc sentimente negative numai față de „*outsideri*” (galezii și irlandezii îi urăsc pe englezi, arabii pe evrei, sud-americanii sunt rasiști ș.a.m.d.), românii sunt singura nație care pare să aibă în primul rând o problemă cu ea însăși – de autoreprezentare –, ce nu exclude însă relația cu Celălalt. Dimpotrivă, privirea Celuilalt își exercită fascinația asupra mentalului românesc cu o forță neobișnuită. Această *vedere din afară* reprezintă o teroare constantă pentru român („*Sunt foarte mândri de țara lor, dar vor s-o părăsească când nimeni nu îi vede*”, *subl.m.*). Ea face legătura între civilizația patriarhală, arhaică, a satului românesc, ale cărei tipare mental-comportamentale supraviețuiesc până astăzi, și societatea modernă, a spectacolului mediatic. „Gura satului” funcționează în comunitățile tradiționale precum o cameră de supraveghere, cu deosebirea că cea dintâi privilegiază elementul sonor, iar cea de-a doua elementul vizual. Teama de „gura satului”, a vecinilor din imediata proximitate, s-a metamorfozat, în timp, odată cu dezvoltarea urbană și a comunicațiilor, în teama de ochii și urechile „vecinilor” aflați la tot mai mare distanță. În vremea lui Caragiale, tema privirii Europei „vecine” fixate asupra României era deja de actualitate: „*Dacă Europa... să fie cu ochii așintiți asupra noastră*” etc., se lamentează cvasi-ininteligibil Farfuridi în *Scrisoarea pierdută*, în timp ce Cațavencu ripostează prompt – „*Să-și vază de trebile ei Europa*”. După cel de-al doilea război mondial, sub dictatura proletariatului, adică aproximativ o jumătate de secol, s-a trăit cu obsesia, aproape patologică, legată de ochiul tiranic și tentacular al lui „*Big Brother*”, încarnat când de Uniunea Sovietică, când de Securitate, când de membrii de partid, de vecinii de bloc, de rude, de prieteni, de copii etc. Există o spaimă generalizată de spioni și de informatori, care puteau fi infiltrați pretutindeni. Obsesia privirii Celuilalt, împinsă atunci la extrem, s-a perpetuat până în zilele noastre. Nu întâmplător, în perioada care a urmat căderii regimului comunist, preocuparea principală a românilor a ajuns să fie legată nu atât de soarta României ca atare, cât de *modul ei de reprezentare*

peste hotare. După decenii de cenzură mediatică și de comprimare a orelor de emisie a stațiilor de televiziune și de radio, evenimentele din '89 au favorizat explozia pieței mijloacelor de comunicare în masă, ducând la apariția unui adevărat cult al imaginii, dublat, în mod paradoxal, de un dezinteres și de o desconsiderare totală, mergând până la orbire, față de fenomenele petrecute în umbră. Altfel spus, s-a creat un cult al imaginii, dar nu și o cultură a ei – nu și obișnuința de a sesiza nuanțele, de a distinge în clarobscur sau capacitatea de a scruta și, eventual, aprecia întunericul. Românii au revenit, într-o formă mult dramatizată, la vechile frământări legate de cum îi vede Europa iar, mai nou, sunt interesați de vederea (și mai puțin de venirea) americanilor, adică a reprezentanților nației celei mai puternice, de la care așteaptă, parcă, o confirmare. Românul se caută în ochii Celuilalt, proiectându-și asupra lui, de fapt, nevoia de legitimare.

„Sunt foarte mândri de țara lor, dar vor s-o părăsească când nimeni nu îi vede” este fraza-cheie din pasajul citat și constatarea cea mai tulburătoare despre românitate. Între români funcționează, prin urmare, un consens tacit cu privire la ce se spune și se face de față cu străinii și ce se spune și se face atunci când ei nu îți acordă atenție, la fel ca între jucătorii aliați la o partidă de cărți. Mai grav este faptul că subiectul acestei înțelegeri îl constituie iubirea de patrie, că românii își joacă (probabil la cacealma), dacă nu sufletul întreg, în orice caz o parte foarte consistentă a lui. Repercusiunile sunt cele bine cunoscute: românitatea neasumată ajunge să îi bântuie, nelăsându-i să trăiască. Statisticile spun că românii care au ales emigrația alcătuiesc una dintre comunitățile ex-patriate cele mai puțin omogene. Ei aleg de obicei să își îngroape românitatea, iar apoi, precum părtașii la o crimă, se răspândesc în cele patru zări, căutând uitarea. Numai că amintirea omorului săvârșit împreună nu dispare și îi leagă mai strâns pe făptași decât traiul în comun de-o viață unește un cuplu. Mai devreme sau mai târziu ei vor reveni la locul crimei, să cerșească dezlegarea.

Andrei Costina

Absolvent al Facultății de Științe Politice, secția Jurnalism. Master în Jurnalism. A mai publicat în volumele experimentale Fărâme, cioburi, așchii dintr-o Curte a Miracolelor (2004), Made in Romania. Subculturi urbane la sfârșit de secol XX și început de secol XXI (2005) și România înghesuită. Ipostaze ale ghetizării în comunism și postcomunism (2006). A participat la realizarea site-ului www.comunism.ro

Românii – de la mâncare la teroare

Una din trăsăturile reprezentative prin care echipe întregi de specialiști în crearea brand-ului de țară au găsit de cuviință să evidențieze în România (pe lângă ospitalitate și femei frumoase) este savoarea mâncărurilor. Acest fapt este evident din seria de spoturi *Romania Simply Surprising*, în care alături de peisaje montane superbe și plaje pline de fotomodele, apar și tradiționalele feluri de mâncare românești. Micii, sarmalele, mămăliga, anumite tipuri de cârnați, piftiile, toate sunt privite de un observator străin ca aparținând „spațiului mioritic”. Realitatea factuală și istorică, însă, este alta. Nici unul din aceste feluri de mâncare nu este realmente românesc. Sarmalele sunt de origine turcă, micii sunt populari în întregul spațiu balcanic, cârnații au atins de mult universalitatea, mămăliga nu este altceva decât o reconstrucție gastronomică a celebrei „polenta” italiene sau o soră geamănă a acesteia. Practic este vorba de un segment culinar *asumat* drept național din interior și prezentat ca atare.

Cu toate acestea, există un detaliu structural ce le aseamănă și le plasează pe bună dreptate în schema tipologiilor despre România. Este vorba despre consistența lor. Fie că e vorba de tocături, fierturi sau mase coloidale nici una dintre acestea nu prezintă aspect estetic sau o structură solidă pe care sunt construite. La nivelul formării de structuri fenomenul rămâne nebulos: turiștii străini își aduc aminte

de „tochitură” cu mămăligă și nu de vreo friptură vânătorească pe care au mâncat-o. Se pare că amestecul de viscere (și probabil de senzații viscerale, animalice) este mai reprezentativ în acest caz.

Avem așadar o tipologie a unor mâncăruri informe, melanjuri de ingrediente ce nu au consistență. Și această tipologie este prezentată drept caracteristică spiritului românesc. Așadar, având în vedere că este o situație asumată artificial, putem face aici o analogie la nivel de paradigmă spirituală, aplicând această verticalitate de meduză ca stereotip implementat la nivelul socialului contemporan (și nu numai).

La fel se poate afirma că românii sunt destul de focalizați pe sectorul gastronomic la nivel de mental colectiv. În primul rând prin dorința de acumulare, generată de toți anii de privațiuni în comunism, mai ales în ultimii ani, când mâncarea ajunsese raționalizată în ultimul detaliu și mai apoi prin raportare la un mental preponderent rural, unde hrana nu este produsă prin instituții specializate, ci în sistem de autosuficiență; de obicei resursele erau foarte limitate în aceste condiții.

Pe palierul cultural și pseudo-folcloric, putem invoca multiple exemple care să demonstreze această orientare. Proverbe ca „dragostea trece prin stomac” sau zicerile din perioada comunistă de tipul „n-avem pâine, nici salam, dar l-avem pe Ducadam” sunt mai mult decât elocvente. Pe de altă parte, tot din același registru nu trebuie să ometem zicala care ne spune „ești ceea ce mănânci” și, îndrăznesc să adaug, cum mănânci.

Deci mâncarea nu este foarte importantă sub aspect calitativ (nici măcar la nivel nutrițional), ci mai degrabă cantitativ. Conform piramidei trebuințelor (elaborată de Maslow), hrana, (echivalată aici cu o trebuință fiziologică) este la bază, iar registrul estetic spre vârf, la fel ca dorințele de ordine și organizare structurată, ceea ce justifică într-o mare măsură lipsa de considerație pentru imagine.

Așa că, dincolo de inexistența aspectului estetic, putem vorbi de o manifestare a unei dorințe primare a acelor locuitori ai capitalei României care s-au bucurat de venirea minerilor bătauși în 1990 pe străzile Bucureștiului. Bucureștenii voiau „stabilitate” crezând că un climat politic democratic ar duce la o degradare a existenței lor dincolo de stratul de siguranță personală (cuprins în aceeași piramidă) până la lipsirea de mijloace de subzistență. În acest context putem vorbi de o matrice a interpolării conceptelor mâncare-teroare la români.

De altfel, unul dintre mijloacele premiale folosite de Securitate pentru informatori era accesul la o gamă mai largă de produse alimentare. Tot în ultimii ani, când situația nu era deloc roză, pierderea acestor privilegii alimentare (din cauza încetării colaborării sau a informărilor ineficiente) putea crea serioase probleme individului la nivel familial. Putem defini aici utilizarea acestei penurii alimentare drept pârghie pentru control social. Dacă în închisorile propriu-zise se utiliza înfometarea ca metodă de tortură, în închisoarea „mare” numită România înfometarea/hrânirea era un excelent mijloc de control.

În vremea comunismului, apăruseră inclusiv legende urbane legate de salamul de soia sau cel din carne de cal. La nivelul anului 2006 spectrul soia a devenit din sperietoare o mâncare naturistă, considerată a fi foarte sănătoasă, deși nu de un succes semnificativ pe piața românească, poate tocmai din cauza acestor reminiscențe.

Făcând un mic exercițiu de imaginație, putem corela metoda de tortură cunoscută sub denumirea de „răzătoarea” sau „grătarul” ce consta în frecarea deținutului (politic) cu fața de elementii caloriferului, cu definiția grătarului (la români) folosit pentru mici, definiție ce există în *Uncyclopedia*. Această *Uncyclopedia* (www.uncyclopedia.org) este o anti-enciclopedie rătăcită prin meandrele Internetului, ce oferă definiții exotice și descrieri ciudate (și nu neapărat conforme cu realitatea) pe diverse subiecte.

La capitolul România, descrierea făcută acestui instrument este următoarea: „The Romanians actually cook the *mici*, by placing them on improvised stoves, called *grătare*, which are constructed with the sole purpose of producing the maximum amount of smelly smoke in order to annoy the neighbours that don't own one” (românii gătesc mici pe niște grătare proiectate să producă maximul posibil de fum, pentru a deranja vecinii care nu posedă o asemenea instalație).

În ciuda tușei ludice pe care o are această definiție, una dintre imaginile stereotipice asociate cu bucureșteanul periferic este gătitul micilor pe balcon în miezul verii, spre disperarea vecinilor intoxicați de fum, ceea ce poate fi considerat o formă de terorizare a comunității, poate la fel de dură ca și „răzătoarea”, doar că având și conotații de afirmare a statutului social al celui care efectuează acțiunea. La sfârșitul anilor '90, această practică a fost insistent condamnată mediatic și s-a redus substanțial în anii următori, de multe ori prin invocarea unei alte frici, cea de organele de ordine.

Bineînțeles că această ipoteză ce leagă tortura politică de făcutul micilor este la nivel speculativ, dar argumentele sunt destul de consistente și construcțiile celor două fenomene sunt similare, ambele având același scop și, într-o mai mică sau mai mare măsură, un nivel ridicat de integrare în românismul din ultimii cincizeci de ani.

Dar dacă acest registru de interpretare este sudat de trecut, românii au temeri contemporane, foarte de actualitate, legate de mâncare. Isteria gripei aviare din 2006 este una dintre ele. Desconsiderarea față de calitatea a ceea ce mâncăm este, din nou, evidențiată prin iresponsabilitatea indivizilor care, refuzând să urmeze indicațiile organelor sanitar-veterinare, sacrifică păsările de curte în vederea consumului. Situația devine delicată atunci când această indiferență apare la scară industrială și abatoarele comercializează păsările infectate către publicul larg, accentuând această imagine a iresponsabilității românești și oferind-o drept construct mediativ fluxului internațional. Cu atât mai mult când serviciile de informații, în vânătoarea lor pentru vinovați, încurcă păsările în rapoartele publice, creând confuzie și nesiguranță prin exhibarea unei incompetențe crase.

Mai există și alte puncte de tangență în cadrul interpolării frică-mâncare. Printre anumite categorii sociale, mai ales cele mai puțin educate, circula un aer de nostalgie ce s-ar putea traduce prin „da, odinioară ne era frică, dar aveam ce mânca, nu era mâncare bună, dar era pentru toți”, iar aceste puseuri, contradictorii cu raționalizarea alimentelor din perioada comunistă, pun problema beneficiității regimului totalitar pentru aceste categorii de oameni. Practic, ei sunt mulțumiți cu resturi din care produc tocături, conform ipotezei enunțate mai devreme, în care alimentele asumate drept „naționale” sunt informe și inconsistente, atâta vreme cât aceste resturi sunt ieftine. Din acest punct de vedere comunismul a fost o mană cerească pentru ei. Pe de altă parte, un Paul Goma făcut piftie (pentru a păstra rezonanța culinară) în închisoarea Gherla, tocmai pentru că avea prea multă consistență pentru stomacul sistemului, sau reprezentanții câtorva generații tocați în mașinării infernale ale reeducării de tipul Pitești s-ar putea să nu fie de acord cu dictonul „înainte era mai bine că măcar aveam stomacul plin”.

Așadar, comunismul a fost bun pentru că ne raționaliza mâncarea, dar era pentru toți și este considerat de unii a fi bun în continuare, pentru că, în virtutea inerției determinate de inconsistența manifestă la nivel de mental colectiv, sperăm că la un moment dat vom putea

mânca fără a mai fi nevoie să producem ceva. Ceaușescu a fost bun pentru că, deși inspira teamă, inspira și încredere, era „tătuca” ce asigura hrana familiei (boborului). Din păcate pentru nostalgici și din fericire pentru ceilalți, el nu mai poate fi bun în continuare din motive fiziologice. Securitatea a fost bună pentru că ne dădea conservele infecte vopsite roșu cu galben dacă semnam denunțul, iar dacă nu, ne dădea bătaie, dar măcar ceva tot ne dădea. Moștenitorii ei sunt buni în continuare, deși li se mai întâmplă uneori să confunde curcile cu găinile, dar măcar în restul datelor prelevate și prelucrate de ei putem avea încredere totală. Aceste trei stereotipuri încă mai ființează ca valide la anumite niveluri (să sperăm că nu foarte extinse). Privit din interior nu este o problemă majoră, dar privit din exterior, spre exemplu în formarea acelui brand de țară menționat în deschiderea acestui text, conferă o imagine tulburătoare, fragmentată și fracturată (în nici un caz la modul fractalic), având la bază disensiuni și clivaje socio-culturale ale contemporaneității românești. După cum se poate observa, conceptul fundamental care stă la baza acestor trei este ne *dădea*. Nu este *câștigam*, sau *obțineam*, sau *produceam*, sau *meritam*, ci pur și simplu cineva (societatea comunistă, Ceaușescu, Securitatea) ne *dădea*.

E dificil de precizat dacă segmentele nostalgice pot fi ridicate la nivel de stereotip, dar se pare că există o înclinație spre aceasta, cel puțin la nivel conceptual. Acest lucru devine ceva mai clar dacă luăm în considerare spoturile publicitare care mizează pe nostalgia anilor de comunism. Exemple relevante sunt clipul pentru ciocolata „rom”, ce folosește în construcție „partidul te vrea tuns băiete” pe fondul unei „ridicări” specifice polițiilor secrete, sau clipul pentru o băutură spirtoasă în care se utilizează denumirea de partidul unic și partidul imperial având ca fundal o întâlnire „tovărășească”. E de așteptat ca aceste concepte de promovare a unor mărci să nu fie pur întâmplătoare, ci să marșeze pe exploatarea unor nostalgii față de trecut, confirmând teoria că regimul comunist nu este privit exclusiv negativ. Dar ele ar putea fi, de ce nu, și întru totul ironice ori ludice, chiar dacă nu pe gustul tuturor sau având un gust îndoielnic.

În cursa pentru integrarea europeană și pentru transformarea României într-o entitate competitivă pe plan internațional din toate punctele de vedere încă mai balansăm între cei doi F (nu este vorba despre Fast Forward, ci despre Frică și Foame). Revenind la caracterizarea specificului național din punct de vedere gastronomic și fără vreo intenție denigratoare față de aceste caracteristici, vom

confirma observația făcută deja că este vorba de o adunătură de multe moliciuni tocate și amestecate. Atunci întrebarea rămâne deschisă: în ce măsură se poate aplica prin analogie această caracterizare „spiritului național” în general, admitând, desigur, că un asemenea concept ființează – putem oare vorbi despre un popor fără coloană vertebrală? Sau mai exact: în ce măsură cei doi F influențează stereotipiile cotidiene.

Considerând termenul de spirit național ca fiind prea ambiguu, aplicăm această teorie a structurilor amorfe și dezorganizate (caracteristici preluate pe linie de bucătărie) la nivelul matricii sociale. Prima impresie este de disonanță generală, această matrice are ca determinant principal un fond de angoase și neliniști sociale. Dacă timp de zece ani de la schimbarea (cel puțin teoretică) a regimului comunist, climatul de insecuritate a fost întreținut prin mineriade și demonstrații de forță, acum e ceva mai simplu având în vedere disponibilitatea mijloacelor de comunicare în masă și mai ales posibilitățile tot mai largi de recepție și disponibilitatea psihologică crescândă a audienței de a fi influențată de acest tip de informare.

Așa că dacă am scăpat de fricile fundamentale de tristă amintire și anume *fricadefoame* și *fricadebătă* (concepte ce sufereau oricum de o formă de redundanță ciclică autodeterminativă), acum suntem liberi să dezvoltăm noi seturi de frici. Probleme apar în momentul în care ne autoinculcăm frici de genul teama față de omul de lângă noi, suspiciunea perpetuă asupra prezenței unor motive ascunse, sau când încrederea înseamnă, privită din exterior, naivitate, ori principiile personale devin adevăruri „demodate”. Atunci matricea se transformă în tochitură sau piftie socială și începe să tremure. Și aceste temeri nu sunt neapărat demolatoare, ci pur și simplu non-constructive. Este aproape imposibil de clădit pe un vid creat de temeri. Frank Herbert dădea una din cele mai bune definiții ale acestor temeri aplicabilă la nivel social: frica este ucigașul minții și al rațiunii, frica este moartea mică ce aduce anihilarea totală. (*Fear is the mind-killer. Fear is the little-death that brings total obliteration*). Poate părea hiperbolizată descrierea în cauză, dar privită prin prisma a 50 de ani de frică instituționalizată la nivel național este destul de la obiect.

Așadar, suntem confrunțați cu un set de modele clișeizate, ce încă nu s-au cristalizat în formă fixă tocmai din cauza naturii de soluție coloidală prezentată anterior, dar care conțin fragmentele unui trecut rigidizat, bucățile unui sistem depășit și structurile mentale

formate pe non-valori sau mai degrabă pe o lipsă a valorilor pe care le-am defini astăzi ca fiind umane. Putem vorbi despre niște stereotipuri relative, interdependente, încadrate într-un sistem psihosocial destul de dinamic, însă deocamdată mișcarea are un profund caracter brownian (și deci aleatoriu). Pentru ca să capete un aspect vectorial (cu sens și direcție) sau chiar mai mult, agregat spațial și temporal, este nevoie de consolidări ale unor baze identitare și de umplere a unor goluri (și nu cu mămăligă) la nivel de mental colectiv. Totodată pe măsură ce regresează stările angoasante, palierul social al existenței este de așteptat să se coaguleze în algoritmi dinamici, dar ordonați și sincronizați reciproc.

<i>Precizare</i>	5
ANGELO MITCHIEVICI	
Ușurătatea românească a ființei. Reflexe și reflecții mentale	7
LIVIU ANTONESCU	
Demagogie, populism și realism politic – dimensiuni ale spiritului public în tentativele românești de modernizare	22
OVIDIU PECICAN	
Stat și guvernare. Modelul valah	46
MARIUS JUCAN	
Suntem oare singuri?	55
ALIN RUS	
Evanescența prejudecăților românești despre români	70
TRAIAN UNGUREANU	
Cine și de ce s-a săturat de România?	84
MIRCEA CĂRTĂRESCU	
Sentimentul românesc al isteriei	97
ȘTEFAN BORBÉLY	
„Camera din între”	100
CAIUS DOBRESCU	
Geografia ca destin și integrarea europeană a României	114
DORU POP	
Macho (Ro)man(ia). Stereotipii ale puterii în imaginarul românesc postdecembrist	136

MIHAELA URSA	
Portrete de femei, portrete de bărbați	150
LAURA PAVEL	
„Țara lui Dracula” – imagologie și fantasme identitare după 1989	167
SANDA CORDOȘ	
De la România neclintită la România nomadă – O schiță –	178
ION MANOLESCU	
Comunismul pe înțelesul studenților. Un studiu de pedagogie politică	187
PAUL CERNAT	
Comunism rezidual „în negativ”	207
HOREA POENAR	
Țara nevinovată și neînțeleasă	217
IOANA BOT	
Imaginea patriei în poezia lui Mihai Eminescu față cu stereotipiile criticii	226
RUXANDRA CESEREANU	
Eminescu, Cioran, Patapievici și România timpului lor. Eseu despre o țară simultan iubită și repudiată	240
Addenda (Cei care vin)	261
MIHAI PEDESTRU	
Scurtături prin (ne)cunoaștere	261
ANCA HAȚIEGAN	
România – cadavrul din dulap	269
ANDREI COSTINA	
Românii – de la mâncare la teroare	275